اشتہار عام

اس مطبع میں ہر قسم اور فن کی کتب موجود ہیں شائقین کو فہرست مطول سے جو علیحدہ موجود ہے اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہے اطلاع
ہو سکتا ہے کہ قیمت اس سال میں نہایت ارزان مقرر ہوئی ہے ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ کی کچھ کتابیں
ذیل میں درج کرتے ہیں ... تمام فن کی کتب مع اشتہار فتح القدیر و عینی وغیرہ درج ہیں

کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ

میزان الصرف — علم صرف کی ابتدائی کتاب ہے
تبیان شرح میزان الصرف — مصنفہ مولوی عبدالحی صاحب —
صرف میر — میر سید شریف کی تصنیف سے مشہور کتاب ہے —
پنج گنج و زبدہ — مشہور کتاب ہے صرف میں
دستور المبتدی — قواعد صرف میں بہت مفید کتاب ہے —
احیاء العلوم عربی — تصنیف امام محمد غزالی یہ نہایت مستند عمدہ کتاب ہے مطبوعہ مصر
فصول اکبری — علم صرف مع رسالہ میزان منظوم —
رکاز الاصول — شرح حاصل المتن فصول اکبری تصنیف مولوی حمایت علی —
مراح الارواح — در علم صرف از احمد بن علی مشہور کتاب ہے —
شافیہ محشی — علم صرف میں از ابن حاجب
مجموعہ نحو میر — مصنف مختلف —
بدیع المیزان — علم معقول میں مشہور کتاب ہے
ہدایت النحو — مشہور نحو کی کتاب ہے
رضی شرح کافیہ — تصنیف محمد ابن الحسن استرآبادی محشی ہے —
ایضاً مطبوعہ دہلی —
شرح ملا محشی شرح کافیہ نحو — از ملا جامی مشہور کتاب ہے —
ایضاً — کاغذ فاختہ رنگ —
قال اقول منطق —
رسالہ ایضاحات — مسمی بہ منتخب الحاشیات یہ حاشیہ قطبی کا ہے —
قطبی منطق — ملا قطب الدین کی تصنیف مشہور کتاب ہے —
ایضاً — مطبوعہ جدید —
آداب معینیہ — در علم مناظرہ تصنیف مولوی معین الدین صاحب —
میبذی — فن حکمت میں عالی درجہ کی کتاب درسی ہے —
شرح اشارات — حکمت میں مصنفہ

از نصیر الدین محقق طوسی —
شرح مائۃ عامل — علم نحو میں مشہور کتاب درسی ہے
مجموعہ منطق — شامل سیزدہ کتاب تصنیف مختلف —
شمس بازغہ — مصنفہ ملا محمود جونپوری در حکمت مطبوعہ لدھیانہ —
ایضاً مع حل و شرح محشی مولانا حاجی حافظ محمد عبدالحی صاحب —
شرح سلم ملا حسن مع التصدیقات مشہور کتاب درسی ہے —
کافیہ نحو محشی عربی از ابن حاجب بخط نسخ —
مقامات حریری — فن ادب میں مع ترجمہ عمدہ چھاپی گئی —
مطول — فن معانی میں مستند و عمدہ کتاب درسی ہے —
مختصر المعانی — یہ تحشیہ مقبول اور اوسکی آخر میں حاشیہ چلپی —
میر قطبی — منطق میں یکتا ہے تصنیف حضرت میر سید شریف علامہ —
ایضاً مطبوعہ جدید —
حمد شرح زبدہ — در علم صرف تصنیف مولوی محمد رحمۃ اللہ صاحب —
شرح تہذیب — در علم منطق محواشی مولوی عبدالحی صاحب مطبع علی بخش خان —
شرح کافیہ فارسی — منظوم در حل مطالب تصنیف مولوی محمد ابراہیم مرحوم —
تسہیل الکافیہ عربی — شرح کافیہ تصنیف مولانا عبدالحق خیرآبادی —
شرح الناس — مسائل فقہ میں مستند کتاب ہے
ہدیۃ المختار — یہ شرح رسالہ عقیدہ مقبول میں
تعبیر الرؤیا یعنی خواب نامہ — تصنیف محمد بن سیرین معبر مستند ہے —
مختصر الوقایہ محشی —
تفسیر بیضاوی شریف دو مجلد میں تصنیف عبداللہ بن عمر قاضی بیضاوی مشہور انوار التنزیل —

صحیح مسلم مع شرح نووی حدیث صحاح ستہ کے دو جلد مطبوعہ ہیں تصنیف مسلم بن الحسین اور شارح محی الدین ابو زکریا —
قسطلانی مسمی بارشاد الساری شرح صحیح بخاری تصنیف مولانا شہاب الدین احمد خطیب دس جلد میں —
تفسیر یاسین — مسمی بہ تفسیر عزیزی تصنیف مولوی حاجی تراب علی مرحوم مطبوعہ ...
دلائل الخیرات — مع ترجمہ فارسی کامل مع شرح
مزیح الحسنات یہ کتاب مع شرح و ترجمہ درستی و صحت سے طبع ہوئی ہے —
کتاب مغازی الرسول و فتوح الشام و فتوح العجم عربی — یہ چار ورق جلد میں تصنیف حضرت واقدی رحمۃ اللہ کی ہیں ... مطبع و ترجمہ اس مولوی حبیب اللہ خان صاحب صدر الصدور سابق ... چھپ گئیں —
فتوح الشام عربی — تصنیف مولانا واقدی کی جسکا ترجمہ مشہور و متداول ہے
جامع الرموز — ہر چار جلد نہایت خوشخط کلکتہ سے منقول
نقش نعلین شریف —
نقشہ کربلائے معلیٰ —
فلاح الکتاب — مشہور بہ اعراب القرآن مع رسالہ فتح الخبیر کلام اللہ کی لغات کی جامع اور تفسیر بھی ہے ایسی عمدہ کتاب نادید و ناشنید ہے —
شرح سفر السعادت — تصنیف مولانا عبدالحق دہلوی علم حدیث میں —
مجموعہ وظائف — اس رسالہ میں پنج سورہ اور اوراد بالترتیب اور اعمال عاشورا وغیرہ شامل کیے ہیں
اشعۃ اللمعات — ترجمہ فارسی مشکوٰۃ شریف عبدالحق محدث دہلوی چار جلد میں نہایت صحت و خوشخطی سے چھپا —
مجموعہ اوراد چند رسائل مشتمل جلد آمدنامہ ... مطبوعہ اسدی

إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين

الحمد لله مالك الملك والملكوت خالق العزة والجبروت على ان الكتاب المقبول عند اولى الالباب المعروف



بتصحيح علامة الزمان فهامة الدوران مقدام اذكياء العصر همام كملاء الدهر مولانا محمد امان الحق سلمه الله رب الفلق

قد انطبع في المطبع المشتهر في الآفاق لمنشي نول كشور ذي المجد والاخلاق



واسوقنا فی بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآیات وجوب وجوده فیشهد به علی توحید ذاته وبالائه صفاته ونؤمن کما

باسمائه ونشکره علی ما حبانا من نعمائه ونحمده علی ما اعطانا من الائه ونثنی علیه الثنا العظیم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان

محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالی هادیا ومبشرا ونذیرا وداعیا للخلق الی الرحمن بدرا منیرا ذلک النبی الذی خرق السبع السموات العلی

بعد حصل الی مکان سوی وعلم مناک علم اللوح والقلم وقارستا مالم یصل الواحد الیه من الانبیاء قدم ودنی الی ربه الاعلی فتدلی

فکان قاب قوسین او ادنی ورای لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب نفس تمنت وحاز مکانة عالیة علی مکانة

الاولین والاخرین وکان نبیا وآدم بین الماء والطین فیا ناظم الوجود وخالق الخیر والجود ویا مالک الملک والملکوت ویا واهب

الجبروت والناسوت صل علیه صلواة تغنیه وترضیه وعلی اله الذین فهو المنازل الشریفة والمقامات الرفیعة اصحاب الذین

حازوا السبق فی نصرة الشریعة الغراء والحنیفیة السمحة البیضاء الباذلین انفسهم فی سبیل الله لاعلاء الدین والایمان وهدم بنیان

الکفر والطغیان لا سیما الخلفاء الراشدین الی الله داعیین هم الذین عرجوا معارج الولایة والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء کلمة

الرحمن وعلی من تبعهم باحسان الباذلین جهدهم فی استنباط الاحکام والبالغین ذروة الکمال فی تبیان الحلال والحرام وافضل

علی برحمتک العلوم الدقیقة والاعمال المرضیة الشریفة وهب لی اکرم الایمان ویوم لقائک عاملنی باحسان وصل علی حبیبک

وآله واصحابه الکرام وانزل علیه وعلیهم الصلوة السلام اما بعد فیقول العبد الضعیف المفتقر الی رحمة القویة عبد العلی محمد ابن

نظام الدین محمد من قبیلة الانصاریة عاملهما الله تعالی باحسان وتجلی الرب علیهما یوم القیمة باسم الرحمن ان کمال اعیان

الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعیان الکمال علی بصیرة بکل العلوم الحقیقیة والتحلی بسره بالمعارف الیقینیة وذا

لا یحصل الا باتباع الشریعة الغراء والاقتداء بالحنیفیة السمحة البیضاء ولا یتاتی ذلک الا بتکمیل القوة النظریة بالایمان والاسلام
وتکمیل القوة العملیة باعمال تہدی الی دار السلام وانما ذلک بمعرفة الاحکام الفرعیة واستخراج القواعد الفقہیة الشرعیة ولا
یتیسر السلوک فی ہذا الوادی الا بالتزود بالمبادی ومن بینہا علم الاصول الجامع بین المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سرا عظیم الشان باہر البرہان اکثرہا للفضائل جمعا وفی تخریج الاحکام الالہیة نفعا ویکون الرجل بہ فی الاسرار الربانیة
بصیرا وعلی حل غوامض القرآن قدیرا لقد تصدی لتعاطیہ جم غفیر من العلماء ولم یظفر علی حل مشکلاتہ الا واحدا بعد واحد
من الاذکیاء ولقی اقدام اذہانہم السافرة نصبا وکلت مطایا عقولہم السارية تعبا ولم یصل الی کنہ اسرارہ الا من غرق فی
بحار فیضہ القویم واتی اللہ تعالی بقلب سلیم ولقد صنف فیہا کتب شریفة وصحف انیقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات مضبوطة و
کان کتاب المسلم من بینہا مختصرا موسسا علی قواعد المعقول واقعا فی معارک الفحول وملقب من بینہا بالقبول حتی طارت
بہ الی الآفاق الایدی بالقبول وکان یختلج فی صدری ان اشرحہ شرحا یذلل الصعاب ویمیز القشر عن اللباب بید انہ کان
یعوقنی عن ذلک ما شاہدت فی الطلاب لیطوبہ متکاسل العزائم وامضاء عزمہم کانہ انبسطت علیہم التمائم وان ریاض العلوم
صارت ناصیة الحائر واہیة الزوار ولم یبق ازہارہا زاہرة وانوارہا باہرة وظہر الاقوام الذین اتخذوا العلم ظہریا وتصدی للریاسة الذین ظنوہ
شیئا فریا وغلبت الجہالة وہلکت الکملة حتی طارت بالعالمین العنقاء وبقی من لیس لہ للغلیل منہم شفاء ثم لما تاملت بامعان
النظر وجہت عنان الفکر رایتہ وسیلة یوم الجزاء عند من یجلس بین العالمین القضاء فالمرجو من رحمتہ اللتی سبقت علی غضبہ ان
یدخلنی فی بحار کرمہ من غضبہ والمامول من الکرامة ان یعفو ما فرطت من الجہالة فاجمعت قصدی وبالغت جہدی الی
ان شرعت فی المقصود بحیث لا یتجاوز الطریق المعہود سائلا ومتضرعا الی اللہ تعالی ان یعصمنی عن الخطاء والکون فی بحار
وعدی اصدق من الفطا متشبثا باذیال رسولہ الکریم الذی فیضہ عمیم ہو کاسمہ محمد ومحمود ولولاہ لما ظہر من اللہ الجود بافاضة
الوجود علی حقائق کل موجود وعلی آلہ واصحابہ الذین ہم خلفاءہ فی اقامة الدین والخلق الیہ داعین وصلوات اللہ تعالی
وسلامہ علیہ وعلیہم اجمعین مستمدا من الذین حازوا قصبات السبق فی التحقیق وعلوا سموات التدقیق وتنوروا بالانوار
الالہیة وتخلقوا بالاخلاق الربانیة وسافرت ارواحہم فعرجت افلاک العرفان وحصلت الحکمة الحقة من غیر برہان وتاہوا کل
لحظة بین یدی الرحمن وتجلی اللہ تعالی علیہم باسم المنان قائلا فسیروا علی سیری فانی ضعیفکم وراحلتی بین ایدی واجل ضالع
لا سیما من ہو بحر المعارف والاسرار ومن وجہ مسائل کاشف الاستار وجل سعیہ تنقید الاحادیث النبویة وتعلیم اخبار
من الحضرة المصطفویة الذی عرج معارج الارتقاء فی تقویم علوم الاجتہاد الذی کاسمہ حماد بن سلیمان علیہ الرحمة والغفران
وجعل اللہ مسکنہ بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحید زہاد الدہر الذی کان رایہ صدقا وہدی وجل سعیہ الورع والتقی حرمہ
من اللہ تعالی بانواع التقی متمیز البدع من السنن ناصر السنة الشرفاء مقیما لقواعد الشریعة البیضاء مجتہد مبانی المسائل
موسس القواعد بالدلائل لحامی الدین بانہج الشریعة صار بین الناس اباحنیفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطریقة
نعمان بن ثابت الکوفی الواصل الحقیقة قدس اللہ سرہ واذاقنا بمنہ برہ وقد کان فیما مضی شرح لہ من جمع بین العلوم الحقیقیة
والجلیة وفاز بالکمالات الدینیة ووصل فیما بین المتاخرین الی کمال السابقین وجاء بتحقیقات قویة وتدقیقات انیقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على تنقيح الضوابط وهو الذي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء وادام بقاءه مالا يبلغه الا واحدا
بعد واحد من الدفار فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما سواه من جادته واضفت اليه ما استفدت من اشارات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد وسهلت اصول المسائل
والمباني وتركت طريقة الحواشي الذين يحدسون ظواهر الالفاظ ولا يرمون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه يجري على
على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها بحور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها وتبع الغائصون في بحارها لا صداف
من لاليها ولا احيد عن الحق واقول قول الصدق ان حل كلام هذا الامام الاقدر على حاله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى بقلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يهديني الى ما هو
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لدنه وان يسهل على حسابه ويحشرني تحت لوائه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي انك انت الوهاب وانت الرشيد انت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتدأ بالحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الآيات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمة او السنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب والارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطلع اليقين يحتمل الوجهين هنالك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية او لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم العاملون في حدود انفسهم ولك الامر لا لغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمرون
من اجازتك بل علوهم علوك لانهم عالون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور وعليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في خصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء انها هي الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهداة دون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا بسليمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر واختاره رعاية للسجع محب الله

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الفرح بلده بالتقريب اليه. تعالى الى ذروة الكمال الذروة العالي من الجبل او من كل شيء اشعار بالمنزلة العالية او مثل عاد المنزلة لنيلها الجبل او شبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية ورقاه عن حضيض النقصان الى قلة الكمال القلة بالضم العالي من الجبل وفي هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة فاستكمال بالتحقيق اي التصديق ورقه على اليقين وبه يستكمل النفس والتخلق بالاعمال وبه استكمال المادة وبهما بالتفقه في الدين والتبحر اي التعمق بمواقف الحق والتيقن والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئهما والاصول من نفعهما التنبيه الفقه ومدحه وصنف في قواعده كتب ولقد صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه وكلت انظر في تحقيق مآربه فلم تتحير حقيقة من حقائق هذا العلم لم تحيط نظر وقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا للبعض المجتهدين في الدين هم ايات من ايات الرحمن ثم لاح لي اي عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اي دفترا وافيا لسائر هذا الفن وكتابا كافيا للطالب هذا العلم تم فجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اي كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية ومشتملا على الفروع الفقهية ويحتوي ذلك الكتاب على طريقي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما قليلا عن الواقعية فانه بالميل الكثير وفي هذا الفن تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة بشأن تجلي القوي والقدر وتلقائه من الرسل الكرام واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى وتوفيقه لما يتمنى في الحسن والاحتواء اي سعدان للمسائل ام بحر ام اهل سحر لا يدري فانه عديم المثل وسميته بالمسلم الثبوت عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم المعنى باسم الملك الملكوت هو اسم للكتاب المنتسب الى الباب النعمان تاريخه مسلم الثبوت اي تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة وتسع الا الكتاب مرتبا على المقدمة فيما يفيد البصير من تعريف العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهر ولا يشير بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سيأتي من قوله اما الاصول باربعة يأبى عنه فاما ان يأول ههنا بان فيه حذفا اي كلام في اصول حال كونها مرتبة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد اربعة نحو في واقام دليلها مقامه وحمل على الاصل الاول للكتاب مسامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي المعرف الجامع المانع ويمكن ان يشترك الى حقيقته بناء على تجويزه كون المذكور هنا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيره بكلا الاعتبارين فقال اما حده مضافا فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه فالاصل لغة ما يبتني عليه غيره بان يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او حسيا كالنطق الحامي كالحقيقة فقد لها المجاز والاصل اصطلاحا الراجح كقولهم الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي راجح والمستصحب كقولهم طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانه انما يحصل بالقرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد دليله لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل يستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه لا يدل الا بالوجه لا ادل على الدليل وهو ظاهر من كلام المنهية والمصرفي الحاشية فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد عدل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله المبادية فلو كان الاصل

ههنا مبنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه بحث واعلم انه لا شك فى انه يحمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بحمل الاضافة لادنى ملابسة اى
مسائل لها تعلق بالفقه وصح لا يرد العلاوة ثم هذا العلم اى علم الاصول وآلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها لانه اذا اجرا الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل واذا اجرا الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور به منه تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا ما له مخرج او مساو ولا مأول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان صرنا بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا ان علم الاصول حقيقة انفعه ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
فنسبته الى الفقه والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا فى معرفة كيفية الانتاج لا يوجد مقدمة ليلها من مسئلة منطقية ورباالشكل مباحث القياس
فانها لا يحتاج اليها الا فى كيفية انتاجه وكذا وان القياس مثبت للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس كذلك فان القياس لا يفيد حكما شرعيا
الا باعتبار ان الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فح لا يثبت حكم شرعى الا به هذا الحكم ادى اليه القياس كما ادى الدليل القياس فهو من المقدمات فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول الا القياس المجرد بدون هذه القضية لا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود
فلا بد من معرفة ان القياس بل يكون منسوخا ولا غير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما قيل اى ورده من ان بعض مسائل الاصول لا تصلح الكبروية كقولنا
القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعى وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا ومنها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره المصنف بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية جزئية
بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلى لوجوب الزكوة آتوا الزكوة من افراد الامر وحرمة الربوا لا تأكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها من فروعه المعقولات الثانية التى لا
تعرض الا فى الذهن ومواد الدلائل الفلسفية بما يكون موجودة فى الخارج ففيه بحث لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس آتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهى للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى هذا هو الحق بما قررنا سابقا والفقه حكما اى
امرا انه من فرعية سفر قبله الايمان بالذات والصفات والثواب المعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا قائل على نفسه بمسئلة التقصير وعن الطاقة فلا بد
فى تقليده ومستحقا للحج والفقه تدرج فى كلام الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاذا ما حصل له تقليد الاسمى فحينئذ سقط بالقيل فى بادى الكر
انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان اخذ فى مفهومه العلم من الادلة فيخرج والا ادخل بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن العلوم
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره حادث محدث لم يكن هذا فى عصر الصحابة و
التابعين ولا مشاحة فى تغيير الاصطلاح ايضا فلا ليس ان يكون الفقه عاما الاعمال الجوارح والقلب لغم الاحتراز عن الكلام والكلام حادث محدثا
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماه الامام الفقهاء الاكبر بالعلم انيا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه عرف معروف من
المتأخرين فلا باس من اخراجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقيع النسبة ولا و قوعها فى الاحكام احترازا عن التصورات
سامية و ثبت ثبت اى ما ثبت به احترازا عن نحو السماء كروية والنار محرقة ونحو غير ذلك فخرج الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعى الذى هو اثر الخطاب

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك عن ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة
مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا
ومنعا واورد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الاربعين منكرا وعن الامام مالك في ستة وثلثين مسألة وان كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم لبعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول وبانه بمعنى الملكة لتحصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل وما قال صدر الشريعة التهيا البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير مضبوط ففيه انها معتبرة بالقوة اللاحقة بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فتدبر واجيب
ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا اخذ للمقلد
فيه واما المقلد فمستنده قول مجتهده فما يعني به المجتهد يعمل لا ظنه اي ظن المقلد مستند او لا ظنه اي ظن المجتهد فح لا يختل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد
او ليس له علم بوجوب العمل بذا وظني انه لا يندفع به الاشكل فانه سيجي ان الاجتهاد متجزء والكلام في المقلد الذي حصل البعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها
على لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارة فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضا فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يختل مثل من قال
كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من امارة فيهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد
ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل من الامارة لتحمل فان شانه المجتهد والحق انه لا يسقط لتجزي الاجتهاد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه يلزم ان
يكون الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه رسم فيجوز بالوازم كما هو شان الرسوم وفيه ايضا فان
العلم لوجوب العمل والكان لازما للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما مر
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثره فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا اعتبار
بالمخالف لانه نشا بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكره بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف بالاختلاف الاختيار
كما يجي في بحث الامر انشاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهذا حكم ايضا فقد علم البعض لاجل
لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد ولكن لا يندفع
به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا فيتناول الظن واليقين وهو المراد في
تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى ان يقول المستعمل فيه
شائعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

أما الأول فلما اختاره شيخنا الشارح ثالثا وهو ان المراد البعض المعين الذى هو القطعيات فلا ايراد وأما الثانى فلان الفقه علم قطعى ويلزم عليه خروج المسائل
الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهى كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فالحاصل
انه يلتزم خروجها قال والتزام ذلك التزام باللزوم من جهة دليل حجية الظن خروجه من الشارع للكمال فيه والحاصل انه لا يصلح للجرح عليه وانما المهتم
ضرورية العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مع الفقهاء حملة علم قطعى ثم انهم اذا لم يطلقوا الفقيه الا على من له الملكة الاستنباط علم ان مقارنتها الغير معتبرة
في الفقه الممدوح والكلام فيه تحصيل اهل الاخلاق تحديد هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض المشائخ وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لبعيد عن الصواب
لان الفقه احد انواع العلوم المدونة ويلزم عليه ان لا يكون الغبيه الفاسق فقيها اذا علم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى
ولكل ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو ومع الحق مع الامام فخر
فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد امام الحرمين فقيها مع
كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضى الله تعالى عنه قال النوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان
المعرفة وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
ثم افاد بعد بيت من الكلام فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتحير المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان
الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط الفقه بل العمل وعده وجزم صاحب التحقيق ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل في حقيقة
قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على
سبيل الجنس او اعم منه مطلق اي فرد كامل الاعلى وان لم يكن مقارنا له بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد قاصر
مع لا يسد خروج فقه الفاسق الغبيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا يجدي
ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه مع مشتبه فتامل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافى اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبى فقال واما حده
لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية من دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج
الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت انه ان امثال الامر
للامر والقياس للتخصيص العام الغير المخصوص مما دخل في احد تلك الكبرى والملازمة فلا تخرج عنه قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة وادراكاتها
فانما اخذت المعاني المناسبة بوجه فسمي بعلم وبوجه اخر سمي بعلم اخر وربما يسمى ادراكاتها بذلك العلم والمسائل غير محمول لبعضها على بعض ولا على المجموع
فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاهل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس
لها ولا فصل فالالزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يتم احد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح
ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان حده مقدمة لزم تقدمه وتوقف الشيء على نفسه هذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا
من الجنس والفصل ثم لقائل ان يقول المسائل ادراكات تصورى فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري
مقدمة وموقوفا عليه باعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبنى عليه لطر اشرت اليه ان العلم من ان الاجزاء المحمولة
مغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوحدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل بل يمكن ان اخذت

لا بشرط شئ كانت تلك المنهيات بالضرورة الواحدة نتيجة الغير الملكيدية نعم يلزم على هذا التقدير اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان العلم بالحد علم
تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشئ واحد وهو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا عندهم فتفكر واعلم ان هذا الايراد لم ينشأ من هذا
بل هو وارد على كل تقدير بمبناه ان التصور يتعلق لكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا و
لا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح
انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح
دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشئ لانما قيل انه لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه ففيه
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي
دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لا دني ملابسة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا الى العمر الذي هو سيدنا وزجر وزيد في كل يوم من الاهوال
وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو وقع لفظ القرآن منصرفا وقيل ليست اسماء جنسية بل اعلام جنسية فلما ثبتت الاعلام الجنسية للفرق
فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة ههنا وما قيل في اثبات العلمية
الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعيين والوحدة واذ ليس تشخصيا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض له
نوع وحدة وهو مسلم في المعرف كل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما وقيل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما كذلك بل اعلام شخصية لكون
معانيها تشخصية اذ لو كان كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة اقول وفيه انه منقوض بالبيت
اذ تجري فيه مقدمات الدليل ولو كان لا افراد لكان الجدار والسقف والاصدق البيت فاذن فيلزم العلمية وليس علما والحل اي حل كلام القائل ان المعنى
الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها كما يتبادر عليه قوله نحو الاربع وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى ان يعم بهذا سواء كانت تلك الاجزاء
موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مخالفة كاجزاء الماهية كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية ولا نسلم انه لو كان
لهذه المقامات افراد لكانت هي كل مسئلة بل مجموع المسائل المتشخصة بتشخصات في اذهان كثيرة فتح لا تشخصية فافهم فلما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال موضوعه الادلة الاربعة اجمالا مطلقا بل حال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع
الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من اي علم هو فيه خلاف فمن ثم زعم انه من الفقه واشار اليه المص بقوله وقيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس
من الفقه اذ المعنى من حجيتهما انه يجب العمل بمقتضاهما فقد اثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها
وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعل ما ذكره وجوب العمل
مثلا ولا يضر هذا اصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن ثم زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلا لانها ضرورية دينية والضروريات
لا تثبت في علم اصلا فقد بعد من الحق لانه وان سلم انها ضرورية انا فلا نسلم انها ضرورية لما فلا بد من البحث عن ليتهما قال واقف اسرار الاصول والفروع
ان في نقل المص اضطرابا فانه نقل في كتاب اخر ان القياس على تقدير كونه فعلا من الفقه واما انكان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجية ضرورية
دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية وايضا لا وجه لنظم الممنوع المرموز بقوله وان سلم انا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله
بل الحق انه من الكلام حجية الكتاب والسنة فانتفات فلما ذا ذكر في الاصول حاجا بلكن تعرض الاصولي لحجيتها فقط ولا حجيتهما لانها كثير فيها الشغب من الحمقاء من الخوارج والرافضة

عند الله تعالى باجتهاد اي الكتاب والسنة متفق عليه عند الائمة من مدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر في موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف
فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا التفات الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة
فحسب الاحكام خارجة والتحرير والمصنف وقال والحق انه لا يوجد موضوعا وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصورية والتصديقية فقط لابانة عوارض الذاتية بالذات
ليست انواعها اي انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا واتماما لتتميمها فلا باس بان يكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان
الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال وغايته معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام وسيلة
الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها اي المبادي المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه
جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة
الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال النقلي اي السمعي ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض كذلك
من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها
موصلة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي المبادي الكلامية في السلم والافادات فلان نذكر ظاهرا فائدة بالة
حاجة شديدة وهي . ومسائل منها النظر وهو الترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واجب كونها من الكلام ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف
والمجهول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا تنافي بين مذهبين كونها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة
الى معرفة الله تعالى فيصح كلاميا وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذي هو معرفة
الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما تقييد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاج
الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق انه امن بنفس البصيرة ولم يحتج الى النظر والمعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا شيئا من المركب
والبسيط لانه لا يقبل الحمل اي الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا بكنهه لانه لا يعارض للبسيط الا كنهه ولا ذاتي له ومنها الماهية المطلقة اي لا بشرط شيء موجودة
بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعين والا لكن موجودة لكان لكل شخص من الماهية حقيقة على حدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
في كل لفظ حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فافهم سائر لبعض وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في الاوصاف والعوارض
فلم يكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول في اثبات تماثل على طور
الحكمة لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزى في الجهات باطل لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالحمار
القاضي بان الوتر اقصر من الضلعين ومجموع الضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا لعروس الحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعي
الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فيكون الزاويتان اللتان يوترهما
بهما متساويتين بالمساوي فيلزم ان يكون في مثلث زاويتان قائمتان هف واذا بطل كون الوتر ثلثة اجزاء او جزءين تعين الشق الثالث المشار اليه
بقوله بل بينهما اي بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما تقرر في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية ثم نقول
هذا المتصل قابل للقسمة الى جزءين متماثلين متوافقين في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان متباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل يتماسان
الان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء في الحكمة فافهم ان هذا الساحر
عزيز جدا بالتشكيك فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من كتم العدم ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

او احد هوية واحدة شخصية انفصالية هي حقيقتها ولبطريان الانفصال يحدث حقيقتان اخريان فمن ادعى الاتصال بين الامور المتفارقة بالحقيقة بدا عليه يكون مكابرة عند الحديس العصائب فان الانفصال ما كان اعداما او ايجادا الكن لا يحدث بالفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة وكذا ذلك مكابرة وايضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير مردود كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع الوالج اي الداخل من الخروج والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف ولا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مبا والشيء بل بيان الحكم المعرف فيجب انعكاسا صادق قضيته كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف والعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لا يصح لان يعترض عليه اصلا بنوع من انواع الاعتراض لكن هنا دعاوى ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض وانما يصح باحداث معرف اخر فهذا لا يصح الا في التجديد وليس لهذه كثير نفع واما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض وعادي فلا يد للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع وهو اي المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا بحسب اصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي ويتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يجب بالحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ويسمى ان كان بالذاتيات والخارجة عن حقائق الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف ففيه احتمال ما كان حاصلا وقد اختير في اللفظي الاعم والارقى ما فهمه يكون داخلا في فهم الذات وقيل الهدا ما لا يعلل ويتعقب بالامكان فانه عرض لكن مع انه يصدق عليه لا يعلل اذ لا امكان بالغير واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشيء اما نفس ماهيته او مولف من اجزائها او من العوارض وتعريف المعرف بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشيء فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات والجواب انا نختار ان المعرف مولف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل الى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلا الا بالاجمال وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف لما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري علما كان او ظنا وهو الاصح باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى الظني امارة وهي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من ثالث يوجب بينهما فوجبت المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون عنه قول اخر اي قضية اخرى فهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول مولف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شان التمثيل والقياس واحد فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما يجيء الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج ولا يلغى القياس خمس صور قريبة انتاجها واما غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا كان او سلبا للكل افراده شيء بما حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوت ذا الشيء بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي لكل فرد منه او لبعضه بذا حاصل الصغرى فيلزم منها ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان او سلبا كما في الصغرى

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التحرير الا ان يساوا طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر
فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد التعريف بقيد لذاته والا فالايراد
عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا الشيء ليس بج وكل ما ليس بج ب والجواب ان السلب من
حيث هو هو سلب تحقق عقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان امكانا وليس كذلك فان
لاحظنا ايجاب المورد في الصغرى لزم فلا سلب بل ايجاب سلب سالبة الصغرى معدولة وسالبة المحمول الا ان خلطنا الثبوت ايجاب المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للآخر
كلا او بعضا هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كلا او بعضا بتامل فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة ايضا ضروري
لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وهو موضع اشباع الكلام
مقام آخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان البواقي ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا وهي لنتيجة
لازمة لكليهما لا ان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لانا نجوز ان يكون مع ضميمة الدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافي اي لا ينافي اللزوم للمقدمات
اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد بهما اي بالحكمين كلي فيعلم التقاء بهما فيه اي يعلم التقاء ذينك الامرين اي ثابتين لثالث
في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الآخر له اي لذلك الثالث فيعلم عدم التلازم بينهما فيه فيلزم الثبوت
الى الصدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما لا يخفى والاولى تامل والصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم هذا خلف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية
اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم
رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من انتفائه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز
استحالة انتفاء اللازم فاذا فرض هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير
اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم مهما كان في وقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم ولا يحتمل
فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هذا فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والله قد بين في زبر المتأخرين ان الشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج
النتيجة وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالعجب في الجواب ان كلا منهما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين مع تجويز
استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فالصحيح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثناء في المنفصل وهي ان يعلم المنافاة
بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتذكر اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر ولا يلزم صدقهما
ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر ولا كذبا معا ولا وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل
رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة بسبب هنة لنفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا
بالحس وبه بزيادة في مقامهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثيل العلم فيما فاعلم ان ايجاب الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل يحال الى لا ايجاب
هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم اليقيني تامل فيه والمراد فلا بد من الغير المكذوبة ما كان الحاصل بعده الاجماع

لا جهل قوله فيه انهما اذا يعلم انه اي هذا النظر الذي ادعيتم صحته نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع مثلا اجيب فانا نعلم
صحة النظر ابدا فان قيل لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلمها قال فالحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو لا يعلم الجزئي ولا يكون سببا فلا تحصيل علم
اصلا واعلم ان هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان تحصيل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال
بعد العلم الضروري ممنوع بهذا الشك والحق لا يتجاوز عنه بل الحق في الجواب منع التماثل اي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان كما هو مقرر في موضعه
وهذا ايضا غير واف فان المقصود وصاحب الشبهة يسلم بين التماثل التشابه بحيث لا تمييز في اول الامر بينهما لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا تمييز في اول الامر
فيعود الشبهة كما كانت فافهم في الضعف مسألة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان افادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي بجري عادة الله تعالى
بان يحدث العلم عقيب النظر اذ لا موثر في الوجود الا الله كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه والموثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا
وجوب منه تعالى زعم الاشعري ولا عليه فبالعادة ولم يدر ان الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح وقال المعتزلة انه اي حصول العلم عقيب
النظر بالتوليد فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع لله تعالى فيه كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا الرأي باطل لا ينبغي للمسلم ان يلتفت
اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد يفيض عليه
النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه فان الوجود بلا وجوب بطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية انه اي
حصول العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر لكن جرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل
للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة وانكم لا ين حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر
عند كون هذا العلم غير متولد منه اي من النظر بان يكون للموثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس
في نصف النهار وبهذا التقرير ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا محصل له الا بالارجاع الى احد الاقوال السابقة
قال المصنف وهذا اشبه بالصواب فان حاصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكره الاشعري ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول وكذا
ثبوت الكلية بدون الاجزاء غير معقول وكذا وجود نتيجة الشكل الاول مثلا مع تعقل الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذا المقالة الثانية في الاحكام
وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم نفسه او المحكوم فيه او المحكوم عليه الباب الاول في الحاكم مسألة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة
لا كما في كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف
لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ماثور عن اكابر مشايخنا ايضا ثم انه لابد لحكمه تعالى من حسن وقبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان
او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد منها اراد المصنف ان يشير اليهما ويعين محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح
عقلا بالحسن والقبح الذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او الذين هما بمعنى ملائمة
الغرض الدنيوي ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان لظالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق
مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وقابليهما الى الاستحقاق وذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل
السنة ايضا شرعي اي يجعله متعلقا اياه بهما فقط لا غير من غير [illegible] وصلوح للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر اي امر الشارع كأن
الامر اي امر الحسن والقبح فيهما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والعقوية الكرام من متقدمي اهل السنة [illegible] وعند المعتزلة عقلي اي
لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخري الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذي لا يرجح المرجوح فالحاكم هو الله تعالى الذي تثبت هو بالشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتاب ليس هناك حكم اصلا فلا يجب شيء من
الاحكام في زمان الفترة ومن ههنا شرطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان ايضا ولا يواخذ بكفره
في الاخرة وهذا الراي بخلاف راي المعتزلة والامامية من الروافض فقد ذهبوا الى ان الله تعالى والكرامية والبراهمة فيما هو الله تعالى فانه اي كل من الحسن والقبح
عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فلولا الشرع بان فرض عدم ارسال الرسل كانت الافعال يكاد الله تعالى لوجبت الاحكام
على حسب ما فصل الآن في الشريعة اعني الحكم ان المراد بالحكم في هذا النزاع حال العبد بالفعل واعتبار الشارع ان في ذمته الفعل
او الكف جبرا وهذا الاستحقاق باطل كلا فلا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لحصول الثواب
والعقاب وبالذات لا يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع اشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فائدة في تسليم هذا المعنى لانزاع بعد لانه
على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا اندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود
الشرع فكيف يتاتى قول المعتزلة وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتاتى لنا انكاره فيرجع النزاع الى نفي العقل
ثم قال بثبات الحكم قبل الشرع الا ان الثاني ومن لوازمه نفاه معنى الخطاب فيتفكر والمدعي كل الامور التي فلا لوازم الخ ثم الوان يفصل قول المعتزلة فقال
قالوا انهما اي من كل منهما من حسن الفعل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزاجان لا يدرك
هذا الحسن والقبح الا بعد درك الاخرة دار الاخرة حتى لا يستقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح
بعد درك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب ما علمت من اجب ما سبق من حسبان الحكم ثابتا فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي
دار الجزاء مطلقا كاف لحكم العقل بالثواب والعقاب فيما وان كان خصوص الجزاء الجسماني سمعيا فان اريد بدار الاخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه
سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة بالمعاد الروحاني كما هو المشهور وان اريد خصوص المعاد الجسماني فسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق
دار الجزاء وعلى انه يمكن ان يحقق امر الاخرة لتحقق الثواب والعقاب كما في حكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وهذا الوجه
من غير ضيا القائل لو استقل حرف حديث وجوب الصلاة الكفي يصح كون تعلق دار الجزاء سمعيا لم يكن جوابا عنه لما يرد على معنى الحقيقة القائلين لوجوب
الايمان بالعقل قبل ورود الشرع وكان اولى فتكرر منه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهم يعرفان بالتامل ومنه ما لا يدرك
اصلا الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه اي الى معرفته لكن الشرع اذ قد حكم كشف هذا الوجه كشف عن حسن
وقبح ذاتيين لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بسبب تحكما اعطاء شيء ما يصلح له علم ان صوم آخر رمضان صالح للثواب وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب
فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان التعصب ان العقل يحكم بعدم الفرق الكلي المتشابه وغاية ما يقال ان الواجب صوم الشهر مع الصوم
مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلعله ما فيه كسر دال القرآن وغيره وما ذكر ان الشهر مما لا يكون اول شوال ونفي الشيء خارج عنه فلزم قبح صومه
وهذا الجواب غير ان الا اولا فلانه تو تم تقريرهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما يلزم عدم وجوب صوم اول شوال المعلوم
كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح لذاته الفعل وقال الاشاعرة لا بل كلاهما بالصفة حقيقية لوجب اي
كل من الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبيح وقال قوم لصفة في القبح لفقدان الحسن وكان الحسن عدم القبح فلا يناط بالصفة حقيقية بل من تعلق
لا يظهر لهذا القول سبب صحيح والجبائي قال ليس الحسن والقبح لصفة حقيقية بل لاعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية وائمة من تبعهم الا الاشاعرة
الاعم من كونهما لذات الفعل او صفة او لوجوه واعتبارات كما يكشف لك فلا يرد والقبح علينا الا ان يحترز عن ان يكون الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند

بطلانهما مثل الحسن وتغييرهما فالمعقول انما تقولون بكونهما لذاته الفعل لا بالنسخ عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم ويتجه الدفع على رأيهم ايضا الثاني انه
واجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في كل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا
واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا حراما فيصح النسخ ولا يخفى انه حينئذ يكون الجعل حدوثا وآيلا الى قول الجبائية ثم من الحنفية من قال
ان العقل قد يستقل في ادراك البعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا حتى
على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا محال للعاقل ان يرتاب فيه
ومن ارتاب فيها فلسوء نظره وعدم تدبره والا فلا ريب فيه وهذه الرواية حجة لهذا البعض اقول في كشف منشأ هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التامل فانه اي التامل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب فان لله مدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول متفاوتة في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان
هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه لا يكلف بالعقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و
ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح الاصول لان ادراك مدة التامل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال
لا في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض
عليه مدة التامل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب بدل الآية وحجة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتامل وانه تامل
فاختار الكفر ثم اعلم ان لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهؤلاء
الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلامهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و
نحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا
اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من تعليم الخبير والنزاع بهذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
المسلمين على ان لا حكم الا من الله تعالى فحاصل البحث ان ههنا ثلاثة اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بدرية العبد وهو مذهب
هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عند هؤلاء لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العذاب الى الآتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق
وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب انه حكيت مشائخنا الذين انهم قائلين مثل قول الاشعرية
ومما حررنا من المذاهب تتفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب
بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ لو اخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان بعد مضي مدة التامل فالمؤاخذة بترك ما سوى الايمان واما نظائره من الشكر
لم يعلم حالها برواية صريحة بانهم هل يعذرون بجهلهم في ترك العقل اياها بالدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك
العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
وان حكم الله يلزمهما وانما يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وانما يكون فقهية

بانه الى ان الفعل واجب يكون حسنا والحرام قبيحا فتدبر ان الاولى ان يشير الى انا مع بردون المبادي لنا في اثبات نفس الحسن والقبح لنا اما
اعم من ان يكون اما الحكم اولا فانه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والاخرى حراما ليس
اولى من العكس وهو ترجيح من غير مرجح مناف للحكمة الالهية وتعليم البتة قلنا ... ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلا فائدة لانه
لنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة لعدم ما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا بعض تكاسلا فاجيل في عذاب ابدي
فاي فائدة في ارسال الرسل الا التضييع وتعذيب عباده ... لانه عن رحمة الله تعالى بحسن عباده في كثير من مواضع تنزيله والملك
هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر الهية عقلا لانه لو كان الكفر قبل بلوغ الدعوة معذورا
بعثة الرسل في حقه بلا ... فافهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بالرسالة
كالبراهمة وهو ولانه ذاتي اي غير متوقف على الشرع المبين كذا اي لما اتفق عليه العقلاء يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز
ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا لنفسه الا ان رعاية المصلحة لنفعه حسن بالضرورة والا لما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يقتصر لو ادعينا
انه اي الحسن لذات الفعل وليس كذا بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى
اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم لا يضرنا هذا المنع فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع ولم يورد الدليل الا
لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولذا لم يعلم اورده بغير الاسلوب اشارة الى التمريض بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر
العقل [illegible]
الاغراض [illegible]
قيل يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر ولا نقول ان يكون من العقد وبما قررنا ظهر لك اندفاع انه لا قوله بالدليل فانه انما افاد الاستواء نظرا الى المقصود
دون جميع العوارض اللوازم وتحققه يقتضي ثم ان امثال الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع مناقشة اذ لقائل ان يقول
يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما صفة كمال الحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا
ايثار الصدق انما هو لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به للثواب فافهم الاشعرية قالوا اولا لو كان كل منهما ذاتيا لم يتخلف لان ما
بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب مما يجب لعصمة نبي من يد ظالم والقاذف ... عن سؤاله فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم
انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن اعظم منه قبحا فهو ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او بري الا ان الكذب
صار حسنا قيل فيه حوله سيمرزاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل في حد الحسن والحسن لا يكون عندهم الا ذاتيا فهذا الحسن
ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا ان ربط هذا الايراد من غير ارتباط اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حصول نجاة نبي
العرضي الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات اي لاجل عروض ضرورة تجيء فيها الحسن بواسطة وفهمها فيما هو
بمعاملة المباح قاتلة الامر انه يلزم القول بان كل منهما مما يكون بالذات كذا ما لغير ولعلهم يلتزمونه فالمسلمون ان كل حسن بالذات تحقيقه انه عرض
صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى ذلك بالعرض ويقال في غير هذا الفن لها اتصاف بواسطة في
العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي ولكن القبح الذي هو هلاك نبي قبحه فوق قبح هذا الكذب واجتمع بالعرض
مع ما بالذات ولا استحالة فيه ثانيا يدل الحسن والقبح عندهم كانا بالذات لا يحتمل كونهما ... بعارض وانه يرتفع لزم اجتماع

المعتدين عقد به ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة
فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم
هذا الجواب في جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به الموجب لذلك الشيء وطبيعة مستلزمة كما يقتضي البرودة للماء بالذات وربما
يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يسخن بمجاورة النار بخلاف
الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواقع لعروض عارض فح نقول الكذب ولو كان
قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات مانعة وازال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى
بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق هكذا ينبغي ان ينقح هذه المباحث وبه اي بما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري امكن لهم التخلص
عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فعلى هذا انكاح
الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول
اذ يلزم ح كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعمدة التزام ما يلزم
في التوجه الى البيت المقدس والى الكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه
يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله فجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة
والآن مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب
امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات اي من غير واسطة
في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعروض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قيل وحسن
التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض فتدبر ولتعرف
على انه لا يتم هذا البيان ولا ينهض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن
لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان نتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه
يستلزم الكذب في الغد الذي هو كلي منه له او بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه
الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا عقليا
وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لانهم ان يقولوا بجواز ان يبطل حدهما فانه بجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما للذات
الفعل فتامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالثبات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف
ومجيء الرسول موجب لهلاك الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما
تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلهذا قدر الشر
واوجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالآداب الشرعية ان الصواب ترك التاييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال قول هذا الجواب
يرشد الى التزام المذكور بانه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالغير
له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه الاستر فيه وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا هو بعينه تحقق مصداقه الذي هو الكذب

فى العدم وهو قبيح بالذات عندهم فوصف التصديق بالقبح مع كونه حسنا فى ذاته جمع بين المتنافيين لا يقال لا نسلم ان الصدق نفس تحقق المصدق بل المطابقة للمصداق
الواقعى فواقعية المصداق لازمة له لا انه هى ولو سلم فالكذب الخبرى اعتبارى له باعتبار تحقق المصداق بمخبر واعتبار ان مصداقه غير متحقق قلنا ان
تقول انه بالاعتبار الاول حسن بالذات وبالاعتبار الثانى قبيح فلا فيه تدافع بالنظر اليه عندهم فلا تامل فيه مجال الدم قولهم بالاجماع الوجوب
والحرمة فى شئ ينافى الاختيار قالوا ثانيا ان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن لما كان ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود يكون الوجود
راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فنا لعدم حال ترجح الوجود محال فوجود الفعل واجب فما اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطرارى فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا لان الاضطرارى لا يوصف بهما وهذا البيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما فى المختصر حيث
استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لانه اما لازم او جائز فان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقى
فانه متوقف على ابطال الجامع ان فيه شق الاتفاقى ولا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن مما فى المختصر وقد يقال ان استحالة الترجيح للمرجوح
بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير واجب الوجود مرجحا بالممكن ترجيح المرجوح غير اولى لا انه مستحيل فح لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين اولى كما
من البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل بعد المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار فان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
فانه عدم تعلق الاختيار به وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحيهما والاول
اختيارى لا الثانى على انه منقوض بفعل البارى تعالى فان فعله ان مرجح حتى وجب واما استحالة صدوره قبل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد
بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى وهى باخرى والا لزم التسلسل فى المبادى وانا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن
علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى او المريد لكن من غير ارادة وشعور على التقديرين فالعبد فى تحقق الارادة مضطر والفعل
واجب عند الارادة فيكون مضطرا لا اختيارى له فلا يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار وان
لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا يتضح الجواب المذكور بل لا يمكن فيه نعم يرد النقض بفعل البارى جل مجده والا
ان يقال بالارادة القديمة بالجبر فالجبر عليه يسلم ثم قال هذا القائل فيشكل ح مسئلة الاول ان لا يكون الحسن والقبح فى فعل العبد والبارى
جل مجده والثانى ان لا يكون البارى جل مجده مختارا مزيلا فعله وكان اثبات وتشويها بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا فى الفعل
فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف فى الحسن والقبح وكذا فى
استحقاق الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطرارى بالحسن والقبح خرق الاجماع هل استحقاق الثواب والعقاب ليس لان الفعل
غير مختار ولعله بل لان العبد ياتى الاكد بان الفعل قد وجب فلا استطيع الى الحركة فلم يكن لله الحجة البالغة هف وهو غير مندفع بذلك وقال
واجاب عن الثانى بتجويز التخلف او غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اى الوجود من غير موجد ثم
رده باثبات استحالة التخلف وهكذا ترجح الاول والثالث ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المص فى الحاشية ان هذا غير تام على رأى الاشعرى فانه
يكتفى بوجود قدرة متوهمة فى توجه التكليف هذا وانت تعلم انه يكتفى فى توجه التكليف لكن عنده لا الحسن العقلى بل الاجماع وقع على ان الاضطرارى
لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارة الكرام وقرر عليه المص فى تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق
الدواعى الى الفعل من التخيل الجزئى والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك الاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشأن
الالهى ان يترك المادة المستعدة بلا فيض لانه فياض على الاطلاق لاستعدادها عارية عنه بامساك الفيض عنه لكونه جوادا جرى عادته باعطاء ما يليق المادة صلوحا

كما ان الله تعالى يخلق الفعل في المرة بجري العادة متعقبة بقدرة وقد يتخلف عند سببي اولي ويسمى خرقا للعادة فهذه اسباب التحليل من النظر والدقيق من
النظر يحكم بان هذا العبد واشباهه من عوائق وجود الفعل وعند ارتفاعها يجب الفعل هذا كله على رأي اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في
قمع البدعة كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلاح يخلق العبد الفعل فيجب تحققه فيتصف العبد اتصافا واجبا فتحقق
فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة او لا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب واما
فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ان كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط
اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فوجد العالم بهذا التعلق ويجب بعد اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني
ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا او وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك التي تعرف الى
اهل الكلام فان اريد به ان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة والتعلق بهما جميعا فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح
من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد بهما كما يجب الترجيح منهما ان نسبة صحة الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان
الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب
الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى ومعنى صحة بها ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء لم يفعل ثم الاختيار
والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون منه سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر
الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فحينئذ
نقول قلما اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر لا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار ايضا الاختيار
والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف
بالاتفاق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا تحير مسلم الاخبر هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحلها كما ينبغي يطلب
من شروح فصوص الحكم ونشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك منه ان التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل
في المبدء ولصدر الشريعة رحمه هنا كلام لاثبات الاختيار يعني ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقده حتى تبين لك
حقيقة الحال فنقول مهذبا رحمه الله تعالى والاربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية اللتي وضعت بازائها
وربما يطلق على معناها الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له
في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا الحاصل هو المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع
وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده الممكن عند ذلك فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة
معها وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد
لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء في زمان الوجود او وجد شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يكن المفروض علة تامة وان لم
يوجد لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ان الصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب وجوده لما كان نسبة الوجود والعدم
اليه سواء لما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال
فالوجود واجب واما الثاني فلانه لو لم يمتنع على ذلك التقدير لا يكون وجوده من غير ايجاد علة فلم يتم العلة علته وقال هذه المقدمة مسلمة بين

الى النهاية وان لا منقطعة لكن اهل السنة يقولون على هذا لا يلزم منه حصول العلة الموجبة الغير المتناهية فمجموع ما تقول المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحادث امور لا موجودة ولا معدومة
او سلسلة كالاضافات والا فاما ان يكون علته موجودات محضة او معدومات محضة او ملتئمة من الموجودات والمعدومات والشقوق باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات
لا بد من علة تنتهي الى الباري جل مجده فيلزم قدم الحوادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل علية المعدوم للموجود وايضا
المركب اجزاؤه مما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدوم علة ما يتوقف عليه واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحادث تحقق الحادث والا فيتوقف على عدم
امر ما عدم سابق فيلزم قدم الحادث فيتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الموجودات المستندة الى الباري عز اسمه والعدم اللاحق لشيء لا يكون عدم بكر فلا بد له من علة هي جزء
من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علته وبهذا يتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان
امرا معدوما فلان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد
وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات تتوقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث
ولبطل علية الخالط وان ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وبهذا فيلزم الاستحالة العظيمة او يلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث
من امور لا موجودة ولا معدومة لانه لم يبق الا الاحتمال الباقي اقول تمسك به في تحقيق هذه المقدمة بعد ... ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلو
اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونها علة فكيف علية تلك الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان
اذ لو ادرجت في الموجود لا يلزم من عدمها الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور ليس عدمها لانعدام جزء من علة فانها لا تجب
لوجود العلة وان ادرجت في المعدوم لا يلزم من انعدامها عدم الوجود لانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون لها تحقق وجود ثم
قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والا لزم قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها اليه
سبحانه لا بواسطة او بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما يجب بطريق التسلسل وهو غير باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب
الظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك او جاء الفاعل ترجيح للمختار احد المتساويين واما الحادثة فهي حادثة على تقدير الايقاع

المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين والمرجوح جائز بل واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والا لما وجد
الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت في الاول ... وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها ان يرجح المريد احد المتساويين
فلا نسلم ان المريد لم ... الا يسأل ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة
الموجودة فمسلم انه يجب عنده وجود مرجحه التام ولا يلزم الجبر لانه لا يتوقف على الاختيار وهو على اخر وكذا الى غير النهاية او اختيار الاختيار عين
الاختيار فلا جبر ولا يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو لا يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب
لكن يرجح الفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع بعينه قلنا فيه انه ... لا يفهم هذا العبارة اولا فلان التقريب ... المقدمة
الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا وجوب الحكم حسب مقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الازل
تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو
فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين
مما لا يزال لجودة هذا النظام ومع ذلك لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم ما حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لا ما قال لابطال الشق
الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الامور التي سماها لا موجودة

[illegible]

دالامعدومة لها نحو واقعية او الاصلي الثاني فهي من الاختراعيات كانياب الشيطان ونحوه فلا تصلح للعلمية والتصاولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجب
هي منه بحسب اقتضائه وقعيتها والا فنسبتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة في الجعل فجعلها سواء فلم تتحقق من غير جعل وهو مناف للامكان
فيكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح ما دام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب لبطلان
التسلسل في المبدء فانه محال مطلقا اعتباريا كان او عينيا ولا بطريق ان ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع علية كما جوز لان التغاير بين العلة
والمعلول ضروري فقد ثبت وجوبها الاستناد الى البارئ القيوم فيلزم حين نزول الاضافيات ما لزم في شق الموجودات الحقة ولا يمكن دفعه الا بما
ادمنا من الحق الصراح واما رابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل الكامل نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فمحال وجود الفاعل
وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن ما بان
لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان احدهما بلا ايجاد متلازمان فاذن تجويز احدهما يلزم تجويز الآخر فيسد باب العلم بالصانع فتدبر
المسدرة وما قال في الاستدلال ففيه ما نختار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والحال انما
هو ترجيح لا بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال اراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ بقي ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه انه لا نسلم
ان شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح احد الجانبين الذين صح تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتهما بادراك واذ قد تحققت ان
الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء هي موجودا او
الا واجب من العلة الموجدة او المثبتة وهذا الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والا فاضطراري فالموجد ان كان
ذا ارادة ففاعل بالاختيار والا ففاعل بالايجاب ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب
فهوس من الهوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت اقدام
كثير من الاذكياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولم يأتوا الشيء بذلك الصواب وتميز القشر عن اللباب بل ضلوا واضلوا كثيرا الا من اتى الله بقلب سليم
فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد والذي يقدر
على شيء وبها شنعة فان كل عاقل يعلم من وجدانه الخواص القدرة والذي حملهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها وعند المعتزلة
قدرة مخلوقة لله تعالى فيه موثرة في افعاله كلها سيئاتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث
لا يبقى معه شبهات اولى التلبيس الضالين والمضلين الذين شهروا انفسهم بالتاويل فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا وهم مجوس هذه الامة للحديث الذي
رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا ايضا اشتباه
من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر وفي اثر ابن عمر وقع صريحا انهم يكذبون القدر ثم ان الشيعة الشنيعة يقولون ان
المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات توهما ان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الا نقصان
بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الرأي اشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالاثنين احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا
الزعم ولشبه ايضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر وما نعوا أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة ايضا ان الاوثان ليس من شانه افاضة الوجود فان
من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل عاقل هو لا كيف يقاس ايجاد الافعال من غير اختلال بانتظام الاجود وهذا ظاهر لمن له ادنى
حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من المحال الصدور نورا فما له من نور وعند اهل الحق اصحاب العناية الذين هم اهل السنة الباذلون انفسهم في سبيل

انتسابا بالجبار والاكبر لقدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن قصد الاشعرية من الشافعية ليس شيء ذلك الكسب الا وجود قدرة متوهمة متخيلة للشخص قدرة مع الفعل بلا مدخلية لها اصلا في شيء فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة توهم اولى الامر انها قدرة على شيء ثم يوجد الله تعالى الفعل ثم يوهم الفعل نسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا وذلك كاف في صحة التكليف والحق انه لعين الجبر وهو ظاهر فانه شيء لم يكن في العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فاما تأثير في القصد المذكور فاذا تم صار سببا لوجود هذا القصد فيفيده ويخلق الله سبحانه عنده ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد تتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عدم مانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل لا يقبل قط بذا لزم ايجاد قدرة الممكن فقد كنتم منهم نقل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وهي الامور الاعتبارية التي وجودها بمنشأ انتزاعها فليس مناقيتها خالقا فانه اخافته الوجود بالذات كسائر الجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لا يحل ان يتم صلح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو يحوم من الامكان على التحقق فلا باس لو ان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة الا بان الخلق لله تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يعطيه المتصف به فانما مستقلة بخلاف الاختياريات الاخر ثم ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل فانه حانت تعدية الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغايرا للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الاحداث ايضا افاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تقرر المجعول فانما مستقلة بخلاف الاحوال اذ ليس لها ذات مستقلة فما هي مرتبتي فتدبر وتأمل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة اذ فائدتها ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن فائدة تامة المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا في طريق كونه قادرا وهذا الرأي كانه واسطة بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام قال المصنف قدس سره ما فيه وجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف تقتضيان ان تخص جميع افعال العباد وقد ابهم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص وهذا غير واف فان مقصودهم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التأثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط او فيها والتأثير في الوسيلة ادنى ما يخصصنا به واما تأثيرها في جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه مبطل للعام بالكلية وهو جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا كما لا يخفى على المنصف فتأمل حق التأمل ولا تلتفت الى شبه اولي التلبيس و الحق لا يتجاوز عما قلنا

قال الله وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي ينبعث ارادة كلية وادراك جزئي ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية فهو في انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا تقتصر هذا العبد ان هذه الارادة الجزئية الكائنة مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة و

قد نفي عنه وان لم يكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قول الشيخ والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة الالهية فانه لا يخلو من تعاريج التعصب والذي وصل الي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد الا على ابطال قول المعتزلة بما ذكر مما من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعرية بما ذكر ههنا ايضا ويلوح من ظاهرها انه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الاي

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التعبير والله اعلم بحال عبادة والاشعرية قالوا رابعا لو كان ذلك اي لو كان كل من الحسن و القبح عقليا لم يكن
الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه انما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والعقات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
خامسا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز وهو اي الجواز منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شاننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تيراءى ورده من ان الاية لا تدل الا على عدم الوقوع وبين عدم
الجواز اقول في الجواب ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز
نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسلك الدليل على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل فانه كان ممتنعا نظرا الى الوازم
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والكريمة لا تدل الا على عدم كونه شان الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح
ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام واليه الملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى التدين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصصوا الاية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغموم وعاءتهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتاخر هلاك القرى عن التفسق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شان كل قبح تسبيبه لهلاك القرى حتى يلزم الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوز الشافعي بذنوب قبل البعثة
دون الاول واولوا الرسول بالعقل فانه رسول باطن في خفية القلب فالمعنى اذا والله اعلم وليس من شاننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي
به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس لنا عالم يبعث فيه نبي اصلاح في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقديره وجود
زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فبعد فرضه لم يلزم صحة العقاب بمقتضى الكريمة والله اعلم وليس من شاننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم المعتزلة قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يجب النظر على لان للانسان ان يكف عما ليس
واجبا عليه ولا يجب على ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فلا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اي سكاتهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قالوا لا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس فانكار
هم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ولسبيل الامامية الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا من الملاحدة والمدعين للتصوف وعلى ان مقدمة الواجب واجبة وفي الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الا بنظر دقيق والموقوف على الا
يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه ان هذه مقدمة يقينية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر ان كان نظريا يكون لا يتوقف
على الشرع فيمكن ان تقول للرسول ان هذا واجب عليك قطع النظر عن اختياري فالكشف فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه على الشرع
لا شرع لان يقول لا انظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول انظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليصح عدم صدقه وانى لا اصنع
[illegible] ويسمع
[illegible]
وليس [illegible]
فما و [illegible]
نظرا او لم ينظر ثم فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر القولي نظرت اولا فاتفقت على هذا الجواب يلزم تكليف
الغافل فانه غافل عن الرسالة وكذا ليس في الا اي تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اي الذي قولي لم يفهم الخطاب والغافل
الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق ثم انهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال له الرسول انظر
لا اتمثل ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ لا ان يمتنع عالم يعلم لوجوبه بلا تقييد وفيه [illegible] ولا اعلم الوجوب ما لم اشتغل لم يكن بالنظر الكان المكلف محل من يلزم
فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا اعلم المقرر في بعض الاشياء فاسمع الى ذلك ليس من شان العاقل
ان لا يصغى الى ناصح مدع للمهلكات الشديدة بل شانه ان يفحص حقيقة [illegible] هذا كما هو جواب على
تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك تاتى على تقدير كونهما شرعيين فا [illegible] الاشياء وحذرنا الاخلال
بها عنه فليس من شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قررنا فتحقق [illegible] وقف الاشعرية الى قد من سوانه لا تتم عند الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا ا
قال الملهم والحق في الجواب ان ابانة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بالعباد وعقلا عند المعتزلة فانهم قالوا لولا لوجوب اللطف اذ هو واجب وعند
تا ان الله تعالى كريم جرى عادته باباة المعجزات واذا كان الارادة واجبة عقلا او عادة في المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول يقع
العلم بنبوته فلا يتاتى هذه الاسولة والاجوبة وهو متم نوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ان لولاه اي لولا كون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه
تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو امتنع ذلك فينسد باب النبوة وهو ممتنع والجواب
انه اي المذكور نقص فيجب تنزيهه تعالى عنه وقد مر انه لا نزاع فيه فانه عقلي باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة وقال في المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل بما يستحق به ان
يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فيتم عنه القبح بوجب شرعية [illegible] النقص ثم جاز عقلا الكذب وفيه الفساد ثم لان
ما بيناه في الوجوب الذاتي كيف كان وقوعا من جملة النقص في حق الباري ومن الاستحالات العقلية عليه سبحانه ولهذا اي لكونه من الاستحالات العقلية
اثبته الحكماء اي ثبت كونه نقصا مستحيلا القصاة تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يتدينون باقوالهم الى نبي من الانبياء فاللزوم بين النقص والقبح
لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري [illegible] المعتزلة
فانه اي التعذيب لطائع نقص مستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يتاتى هذا الجواب من قبلهم ثم اشير وعليهم ان لا يصح تعذيب لطائع البشر فانه ما صار عاصيا
باختياره بل جعله الله سبحانه كما هو راينا ومعشر اهل السنة والجماعة جعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص مستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا

بذا الیہ لانا نقول ان نقص الافعال من شانہا لحوق العقاب بتعقب العقاب علی العصیان کتعقب الحمی علی التخمۃ ولا نقص فیہ لان اعطاء ملائمات الشئ
لا قبح فیہ وان کان مولما فان قلت فلم خلق ہذہ الافعال فی ذوات العاصین حتی وصل ہذا النحو من الالم الشدید قلنا التحقیق انہ کما ان فی الافعال استحقاق
ان یتعقبہ الالم او الراحۃ کذلک فی الذوات ایضا استحقاق لان تتصف بافعال فیصرف قدرتہ الی العزم فیتم ہذا الاستحقاق فیخلق المنعم فیہ الفعل فیتصف فان قلت
فلم لا یقبح العفو لانہ خلاف ما یستحقہ الفعل قلت کلا بل البعض یستحق جواز العفو وجواز العقوبۃ وکذلک الذوات بعضہا یستحق العفو لا ستعدادہا اتصاف فعل حسن بہ
استحقاق العفو فیتصف بہ فیعفی عنہ ولذا لا یعفی الکفر ولا یعمل الکافر معذورا لان الکفر یستحق العقوبۃ فقط علی ان عفو المستحق للالم صفۃ کمال لا نقص
فیہما فلا ایراد ولا تغفل بالاستحقاق ان ہناک صفۃ یعبر عنہا بالاستحقاق والاستعداد کما فی عرف الفلسفۃ بل الاستحقاق صلوحہا لہ وہذا الصلوح ہو الاستعداد
وتفصیل امثال ہذہ المباحث فی شروح فصوص الحکم مسئلۃ قال الاشعریۃ علی التنزل شکر المنعم لیس بواجب عقلا خلافا للمعتزلۃ ومعظم مشائخنا وقد نص صدر الشریعۃ
علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی الکشف نقلا عن القواطع وذہبت طائفۃ من اصحابنا الی ان الحسن والقبیح ضربان ضرب یعلم بالعقل کحسن العدل والصدق
النافع وشکر النعمۃ وقبح الظلم والکذب الضار ثم قال والیہ ذہب کثیر من اصحاب ابی حنیفۃ الامام خصوصا العراقیین منہم وہو مذہب المعتزلۃ باسرہم ومعرفۃ
الحسن ہو الوجوب او لازمہ اذ الغرض ان المواخذۃ فی ترک الشکر عقلیۃ تعرف بالعقل والمراد بالشکر ہہنا صرف العبد جمیع ما اعطی لہ الی ما خلق لاجلہ کالعین
للمشاہدۃ بجمل مشاہداتہ لیستدل بہ علی عجب صنعۃ الحق تعالی وایاہم اراد وانا لصرف الیہ الذی یدرک بالعقل لا الصرف مطلقا والا فلا معنی لدعوی
العقلیۃ واستدل بانہ لو وجب شکر المنعم عقلا لوجب لفائدۃ والا کان عبثا ولا فائدۃ لہ تعالی لتعالیہ عنہا اذ لیس لہ کمال منتظر ولا للعبد لانہ لو کان فاما فی الدنیا
او الاخرۃ وہما منتفیان اما فی الدنیا فلانہ مشقۃ وتعب بلا حظ للنفس فائدۃ واما فی الاخرۃ فلانہ لا مجال للعقل فی ذلک اقول فی ردہ ان بعد تسلیم ما ادعاہ المعتزلۃ
من کون الحکم عقلیا فی الجملۃ کما ہو مبنی التنزل القول بانہ لا مجال للعقل مشکل فانہ قد سلم المحال علی انہ لو تم ہذا الاستدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا
والظاہر من التنزل ان الکلام فی الخاص بعد تسلیم المطلق مع ان فیہ خبطا اخر فان المشقۃ لا تنفی الفائدۃ بل قد یصیر المشقۃ مشتملۃ علی فوائد لا تحصی فان
العطایا علی متن البلایا قال اللہ تعالی والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا المعتزلۃ قالوا انہ یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکہ وکلما کان کذلک
فہو واجب فشکر المنعم واجب وقد یمنع الکبری عقلا بل ما کان کذلک ففعلہ اولی وان سلم فبالشرع لم یکن الوجوب عقلیا بل صار شرعیا قال صدر الشریعۃ
کیف یجوز عاقل ان من اعطی من الملک الوہاب ما یقوم بہ حیوتہ ویستلذ بہ من الماکولات والمشروبات والملبوسات واغرق فی بحار الرحمۃ واعطی کل لحظۃ
بانواع النعم التی لا یمکن تعدادہا واحصارہا ثم بعد ذلک یکفر تلک النعم بانواع الکفران ویکذبہ بانواع التکذیبات الشنیعۃ والملک قادر علی الاخذ الشدید
فمع ہذا کلہ کیف لا یاخذہ بنوع من انواع التعذیب ولا بد منہ بشیء من الاخذ من ذلک کلہ ولا یخفی ان ہذا علی دعوی الضرورۃ وعورض دلیلہم اولا
بانہ تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنہ لان العبد مع جمیع القوی فی ملک الرب والشکر لا یکون الا باتعابہا وصرفہا فیکون تصرفا فی ملک الغیر بغیر امرہ وہو حرام
فالشکر حرام ویجاب بانا لا نسلم انہ تصرف من غیر اذن المالک بل لا اذن العقلی من جہۃ بناء علی انہ مثل الاستظلال والاستصباح فان العقل یحکم ان
صاحب الجدار والمصباح راضیان بہما وعورض ثانیا بانہ ای الشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام وشبہہ بالاستہزاء لان نسبۃ ما اعطی الی ما فی ملک
المنعم اقل من نسبۃ لقمۃ اعطاہا الذی یملک خزائن المشرق والمغرب وان اخذ من اعطی تلک اللقمۃ فی المحافل یذکر عطاءہ وشکرہ عد لا عبا مستہزیا
وہو ضعیف جدا فان المعتبر عند اللہ تعالی الاخلاص فی النیۃ وایضا لو کان شبہۃ الاستہزاء لکان حراما بالشرع وکیف یقال ان الشرع ورد بوجوب
لا یشبہ الاستہزاء فتدبر مسئلۃ الاختلاف فی ان الحکم وان کان فی کل فعل قدیما عندنا لانہ الخطاب القدیم لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ لبعض
منہ اتفاقا فالخصوص اما عند المعتزلۃ فلانہ ہی الحکم وان کان ذاتیا لا یتوقف علی الشرع لکن منہ ما لا یدرک بالعقل علۃ الحسن والقبح فیہ فلا حکم

عليه ههنا كما عقلا فما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب والكان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم متحقق قبلها ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية فلا حرج عند العقل في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشائخنا لا يستنون عليه ويقولون قد يحكم بعض ما يوجب الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التامل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما قدم فالقيل تعليه ماذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله اما الخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه غيرهم قال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس كقتل النفس وقطع العضو والاباحة لشرب والتصرف على الفروج لقيت على اهرمته الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية اي ولت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة فيها فيه اذ ليظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية وقيل في تقرير الحق فلنقدم مقدمة اولا هي انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شريعة آدم عم كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فلم ينسخ في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وان في حق غيرهم كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول نعم لا يتاتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا يتاتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحة وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وما صلاة الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة جهل الاحكام فما جعلهم ما يكون عذرا فيما كان من الافعال كلها معاملة المباح اعني لا يواخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ولنا نقول لهذا الاصل اي يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية توضيح ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني اذ الاباحة حقيقة بل بمعنى عدم الحرج وليس المراد من الافعال مثل الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع تبين ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فحينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل لتعين الحرمة احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء العنزوية وزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فظهر حكمه واما غيرها فقد جهلت وههنا الجهل عذر ولذا فصل لعل هذا التقرير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المتن اشارة اليه فهذا اعم هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك

اما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء دونها والتعيش دونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا ودونها او اضعف بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يامن العقاب بالفعل والترك او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولى فينقسم الى الاقسام الخمسة المذكورة من الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة والى ليس كذلك اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق وفعالا عبث يعني لو لم يكن مباحا فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة لفوت فائدة الخلق لجواز ان يكون لفائدة الابتلاء وبايجاب الاجتناب والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مرت ما فيه فلا نطيلها انه كيف يقيم بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لا حكم اي للعقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في هذا الفعل لا يتاتى

ام ما في بعض ... ثم اجمالا

فذلك العلم اجمالا لانه متعلقة لجملة الافعال اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين فی نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم فی
فعل يجوز ان يكون بالوجوب مثلا والآن اثبتم الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لذين ذكرا فی الجواب لان اختلاف العلة لا يرفع التنافی فههنا
الاجمال فی علة معرفة الحكم لا فی محل الحكم فتامل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالی كالحكم الاجتهادی المحتمل للخطأ فيجب العمل به الی ان يطلع شمس الحقيقة
تحقق البغتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا فی الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم فی خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون
غير الاباحة والحظر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالی اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل والدليل مخصوص مخصوص لكل فعل
فعل والی دليل اجمالی شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فح لا تناقض فتدبر الثالث التوقف فی الحكم بشیء من الاحكام لان ثمة حكما
معينا من الخمسة ولا ادری ايها واقع فيتوقف اقول هذا يقتضی التوقف فی الخصوصية ای الحكم المخصوص المخصوص كل لا ينافی ذاك الحكم اجمالا فی كل
فعل فتدبر وهذا شیء عجاب فان المص اورد علی الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل فی عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال
والتفصيل الا ان يقال المراد ان التوقف فی الخصوص لا ينافی الحكم الاجمالی ولو علی سبيل الخطأ فی الاجتهاد والاصوب فی التقرير ان يقال ان عدم
كفاية الاجمال والتفصيل ههناك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمال ان يكون فی البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالی فيكون الحكم بحيثية الوجوب ويرد الشرع بحيثية ان ورد كما ورد فی صوم آخر
رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد
ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة فی كل فعل فعل ولا ينافی معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما فی نفس الامر بالاستنباط
عن ضابطة كلية الا ان يعلم حكم واحد شامل للكل لما فی المذهبين الاولين حتی يلزم الخلف فتدبر والعدة تذنيب الحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الی ما هو حسن
لنفسه ای من غير واسطة فی الثبوت فاما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضی الذات بلا اعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضی حسنه لا يشترط زائد
او يقبل حسنه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد عن الزوال كالصلوة وقد منعت فی الاوقات للكراهة فسقط حسنها فی هذه الاوقات ولكن
ان يناقش بانه لم يسقط حسنها الذاتی فی هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافی بقاء الحسن الذاتی ولذا لو ادی الصلوة فيها كانت صحيحة كما
عصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لامر آخر لا لبطلان الحسن الذاتی فالاولی ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب
عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبی الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط
حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائض مكلفة فافهم والی ما هو حسن لغيره بان يكون
هذا الغير واسطة فی الثبوت وهو اما ملحق بالاول ای بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا فی العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو ای
الملحق بالاول انما يكون فيما ای الغير الذی هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
فی ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الی الحاجة والنفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها
من الاغنياء من قليل فاضل بالهم حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاغية اقتضت ان يكون قهرا بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت
ان يكون تعظيمها علی الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالی لا دخل بهذه الوسائط فی العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة
فی العروض وهذا القسم منقسم الی قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادی باداء هذا الحسن كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها فی انفسها تعذيب عباد
الله تعالی كما فی الاولين او التشبه بعبادة الجماد كما فی الثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وحسنه بحسين تعذيب الكفار

بالقتل والنهب به يتأدى هدم الكفر وإعلاء الكلمة الإلهية وبواسطة المحنية اي الرجم عليها السير وجماالناس عنها والرجم من المحنية حسن لنفسه وحده حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحد وهو ذلك مما يتأدى بنفس اقامة الحد ودبواسطة لتعظيم سلام الميت فالى تعظيمه كان حسنا بنفسه وبجهته حسن بهذا الصنيع من الدعاء وبالجملة ان تعذيب الكفار والقتل معهم لا قبح فيه اي لم يجوز كونه حسنا بالذات واي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا الصلوة والجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنه بالذات وليس فيها عبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر واسلام الميت ومسالمة الى القبور كالنية في الحج هذا والظاهر ان الجهاد لا يصلح الحسن الملحق بالاول الا ترى ان قتال قوم يسقط بادنى شبهة والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب فيها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلا تسقط بفعل البعض كما ان السعي المقصود والتعاب البدن بذكر البدل تقضاء حاجة للميت فيكون حسنها لاجله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد اليقظ فتدبر والضعف والكاسي ان لا يتادى هذا الغير فالحسن كالسعي الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة ولا يتادى بالسعي فتسقط وربما تقتل بالوضوء فانها حسنت بحسن الصلوة لاجل كونه شرطا وفيه ما فيه لجميع حسن الجهاد فان الوضوء عبادة والطهارة حسن والكلام في حسن آخر من جهته حسن مشروطه الا ترى الى الشرع ندب الطهارة والامر على الطهارة والمندوب حسن وليس ندبها الا لاقامة الصلوة فان من اوقات ندبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر ثم اعلم ان جميع المامورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مامورا به الا الايمان الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مامورا به ولا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعري من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول ان اداء المامور به حسن في نفسه فانه من قبيل شكر المنعم واداء هذه العبادات من افراد اداء المامور به فيكون حسنه بحسنه لان الشرع جعله حسنا وكما ان اتيانه اتيان المنهيات في انفسها قبيحة وتتساويين اعاذنا الله تعالى عن هذا القول وبهذا اقسام القبح فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك وسائر القبائح بالذات والزنا او يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره يتادى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى يتادى بارتكاب الصوم يرتكب الاعراض ولا يتادى كالبيع وقت النداء قبيح لافضائه الى فوات الجمعة وإنما القبيح لغيره الذي يكون فيه وسطة في الثبوت وهو مهدرة لم ار بيانه في كلام القوم فالكان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات الامر المطلق مجرد عن القرينة بل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الائمة قال واقف سيد سيد الكتاب المبين قدس سره وادا فنا الله تعالى ماذا قد ان هو المتبعة فلطفا فانه ليس في كلامه الا انه يدل على الحسن لعينه وعدم الاظهر كيف عدم القبول للسقوط في بعض المامورات قبل الفعل فلا يحتمل متبادرا الحسن لغيره كما ذكر في البديع حكاية قول لا ادري قائله لثبوت الحسن في المامورية اقتضاء فيثبت ادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو كونه لغيره فلا بد له من قليس في ابداء وفي الاسرار اسلم خلافا في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال

الباب الثاني في الحكم وهو عندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اي بفعل المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان الكتفي في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله اقتضاء حتميا اولا او تخييرا فخرج والله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض اعتذر اليهم بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واف اذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا [illegible] فيها فتدبر وكلمة او ههنا ليس للتشكيك الايهام بل للتنويع فلا يفسد التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم [illegible] يحكم الا اذا اول بان الحكم مقتضاه وهو ح صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر ويرد ههنا ابحاث الاول [illegible] كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك ونحوهما فمنهم من زاد في الحد او وضعا فدخلت تلك الاحكام ومنهم من لم يزد فتارة لدفع هذا الايراد بمنع خروجها عن الحد ويدعى ان في الاحكام الوضعية اقتضاء اليه فان الاقتضاء المذكور في الحد اعم من الصريح

والتضمني والوضعيات فيها اقتضاء ضمني فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده وهكذا اقا القيل فح بعض القضية اذ فيه اليه اقتضاء ضمنا
فانه يفهم منه الاجتناب عن امتثال افعالهم السيئة واتيان امثال الحسنة اجاب بقوله والقضية بانها قصته لا اقتضاء فيها فانها بهذا الاعتبار اخبار الحضر
ولا يدخل والا باعتبار انها يفهم منها ايجاب وحرمة نظرا الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد بالاقتضاء
التضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم منه الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا او التزاما
مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بهذه المثابة دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور يفهم
منه بما هو هذا الكلام الاشتراط واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهته وجوب الصلوة فتأمل فيه فانه موضع تامل وما في التحرير مطابقا لقول صدر
الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيهما متغائران فادراج احدهما في الاخر
غير معقول وما في التلويح ان التغائر لا ينافي اعمية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين
للاقتضاء موجب له لا يضر لما نحن بصدده لصدق الاقتضاء الاعم من الصريحي وغيره وان كان الصريحي مباينا له ومتاخرا عنه وتارة يمنع هذا
المكتفى كونهما من الحدود وانا لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم اي عند اهل
السنة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ واثبت قدمه امتنع عدمه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث
فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تنجيزا فافهم فانه ظاهر جدا البحث
الثالث انه منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي
ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتب بعض الشافعية بانها لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التحريض على الصلوة للاعتياد
لا الثواب بل وله اي للولي الثواب وعليه الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها
تحصل بالمطابقة اي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاخبار
المشهورة فيصدق على صلوته انه المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب بعلة مجرى عادة الله تعالى انه لا يضيع
اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الاشبه من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل
الحسن فالعمل ليس حسنا واذا كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالثواب
الثواب على اعمال الصبيان فانه كيف لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق
فلو لم تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله والاثم ينوب عنه الولي في ادائه ولا الزكوة لعدم صحة
ما ذكرتم يكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا
الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بها لكان كحرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع للشغب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله
الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العباد البحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب
الله فيها والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلاثة ثابت بالخطاب الا انه فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت
فعلى هذا يلزم ان لا يعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قال اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان
الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا بادئا فانقلب فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الا الى القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون السنة

والاجماع فمعنى ما انه صرح في القرينة فانه يحتاج الى اصل متيقن عليه حال اخذ الحكم بخلافهما او لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شيء سوى انهما يظهران الاثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فقال فيهما انه دقيق حقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فمنعه بعضهم وسموه خطابا والآخرون لا وهو انه خلاف لفظي ان فسر بالتفهيم ولو بالقوة اي ما في صلوح الافهام كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال وان فسر بالفهم اي وقع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم الحق انه ان ام الموجبة للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالي فلا ولا اخذا بالعلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب . ما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا احد الامرين الافهام بالفعل او العلم بالافهام في المآل واما الفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المآل فقليل الاختلال بالقوة عن القرينتين فاذا هو محض بل الكلام الذي يقتضي للافهام خطاب عند من يكتفي بالافهام في المآل بلا علم انه يفهم بالالام اي لا يتم تفسير العلم بانه خطاب ما لم يكن مفهما فعلا وبمعنى تبيانا انما هو بالفعل واما الفرض الخطابية فبالتبع والنتيجة للافهام ولو آلا فتامل ويبتنى عليه اي حكم في الازل وعدمه الى ان من قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى ازلية الحكم مع ان الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه فليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وبين هذا من قال كذا في التحرير ولك ان تقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم من التعلق والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء والذي في الحكم ان كان حتما الفعل غير كف فالايجاب اي ما في الحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح ان يقول في باقي الاقسام فيستحيل الحصر فالصواب ان لا يقيد بغير الكف وهو تفسير الامر النفسي وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظي او ان كان ترجيحا للفعل فالندب اي فالحكم الندب او ان كان حتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفس المطلوب فتدبر وحسن التدبر او ان كان ترجيحا للكف فالكراهة اي فالحكم الكراهة والتخيير الاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في امر فلا وجه لما شنع الدليل صاحب المعول لابطال قولنا ومن تبعه من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهام مجمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلعم واله واصحابه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالزام لا غير والذي اوقعه في هذا الغلط بيان القاضي الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب وكراهة التحريم يتشاركان اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الهمام محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزا وارادة استحقاق العقاب بالفعل للقطع بان نهاه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه وحقيقة من الكلام ما قالاه اي الامامان الشيخان انه الى الحرام اقرب للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل هذا واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا للعبادة فيقال انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض وامثاله والمراد شرطا او ركنا لا يجوز بدونه ولكن كان حتما يقال الواجب سواء كان الحكم مقطوعا او لم يقل التشهد واجب في الصلوة او لم يقل الفاتحة واجبة في الصلوة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب ومنع

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة
وحمل بعضهم على المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما واريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تتجوز في القسمة وتقول
اريد بالمقسم حينئذ ما ينقسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا التوجيه يشكل بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية
فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو منشأ افعال واما اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه ح يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل
وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى الاصل اذا انتسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب سمى ايجابا واذا انتسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمى
وجوبا فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشيء يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه
واجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتيب لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا استحالة فيه وفيه ان
فيه نسبته الى الفعل متاخر عن نسبته الى الحاكم قال السيد قدس سره وهذا ايجاب ثم قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان
بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا باس في كون الشيء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
باعتبارات شتى محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
حاصلة من التاثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية اللتي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق
المقولات الاعتبارية اللتي لغيرها العقل وان لم يكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة
تاثيرية واعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية فلا يرد ما قيل في حواشي ميرزاجان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح
بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا يتصادقان على شيء ولو باعتبار وجه عدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فانه
ما قام عليه دليل ما علمنا ان لا نسلمه وهذا معنى كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي
فلا يرد ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون
صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة للفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف
بصفة حادثة اصلا فح لا حظ للفعل من الوجوب الا وجود الفعل متعلقا به ففيه انه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق والحق
ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري ويصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف
موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورته ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب
لا يتعلق بالمعدوم ويجب انه مكلف فلابد له من وجود فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب لكن الفعل حاضر عنده تعالى
موجود في زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي هو لا يستدعي الوجود بل
التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين نظرا الى وجودهما في الازل عنده تعالى قول بالقدم الدهري والاصوليين برءاء منه
شيئا فريا هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضائفان مقتضيان للموصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب اما لا ينكر
تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى الفعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

احدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيتصف به الفاعل والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول ويتصف به المفعول المفروض عنده معنى انما هو وجوب ما يجب في
عهدة تهما وبهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند علام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير اى الخطاب التكليفي شرع في تقسيم
الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اضافة شيء الى الحكم على الوصف بالسببية اى بانه سبب الحكم وجب بالاستقراء وقيته الكان السبب وقتا كالدلوك اى الزوال
لوجوب الصلوة لقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس معنوية الموكزة كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام او مانعية اى سلبها
الحكم لكونه مانعا اما للحكم مع تقاطع السبب على السببية كالابوة في القصاص فانها مانعة للقصاص مع وجود السبب وهو القتل عمدا او السبب كالدين في الزكوة
فانه منع النصاب عن كونه سببا فان اداء حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا بها فلم يبق فاضلا مسببا حتى يكون مغنيا الى وجوب الاغنياء فقد اتضح الفرق
بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكوة النصاب المغني سببا واما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم
وسببا الحكم لكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اى صحته وجب حكم او السبب كالطهارة مشروطة للصلوة وجب بها التعظيم للبارى تعالى وقد شرط
الطهارة فيها الاعلان ان التعظيم يتحقق مع فقدان الطهارة هذا ولان شرع في مسائل الاحكام ولتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب والكان عاما بقا
في تقسيم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه المعتزلة او الحسن أتبع المعتزلين او استحقاقا عاديا كما عليه الاشعرية وهذا تاركه في جميع وقته وقيد قبل الى
وقيل تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليها وكفى ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور ورد
بانه الكف عن الفعل للزوم ان يكون تارك الغير الكاف لا يستحق العقاب فغيه ما يسمح ان عدم المقدور والكان في نفسه غير مقدور لم يجب استحقاق العقاب وقيل
فقط هذا الترم عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافي الاستحقاق والصلح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف
في الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا ياتي به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهم ودون الوعد
فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورد هذا العذر بان اليعاد والله تعالى خبره صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بان كونه خبرا محتمل فيجوز كونه انشاء
للتخويف فلا باس في الخلف ورده بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل في حواشي مرزاجان وغيره باعدول عن الحقيقة بلا موجب ملتجئ الى العدول
وهو غير جائز على ان مثله يجري في الوعد ايضا يمكن ان يقال انه انشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف وينسد باب المعاد هف اقول تاما انه لو تم تجويزه الانشائية بطل
على بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المواخذة وهذا ليس الا مواخذة موعودة والكلام كان في تخريجه بعد تسليم وجوده اذا لم يتم العذر تجويزا
فلا بد ان يقال في العذر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا ايراد ولك ان تقلب عليه بان التقييد عدول من الحقيقة بلا موجب وتسلم
يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا وقوعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لا بل الكبائر الغير المشرك
ثبوتا قطعيا عليها شمل المسلمين فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي تعينها اما تقييدا او حملا لانشاء التخويف واما الوعد
فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال انه ليس بشيء لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عمن يستحق الذم والعقاب بعينه
قيل في تصحيح الانشاء على التخويف بان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين بل الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد
ان يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف في حق الكل لانه ربما يؤاخذ فان مواخذة الفوق جائز وربما
يعفو بعموم الآيات والاحاديث المعفوة بالشرك لا يخرج على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا ذهب الى عدم الشيخ الاكبر قدس سره ان الوعيد في الاوعدين قدس سره
ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين مسئلة الواجب على الكفاية اى الواجب الذي من شانه ان يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون
اذا اتى به البعض والمهمات احد يعاقب الكل واجب الكل والمعجزي في هذا الكتاب في اطلاق الواجب بحيث يشمل الغرض الفعلي ويسقط بفعل البعض فاقيل

سقوط الواجب من غير اداء به نسخ له قال و لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء لو قد يكون لانتفاء علة الوجوب هو ليس بنسخ و هي حصول المقصود
من ايجابه باتيان واحد و تحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالاشتغال به كما في الاركان الاربعة و قد يكون المقصود شيئا
اخر و يجب لاجله بحصول المقصود و بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى به البعض حصل الاعلاء
و سقط الوجوب و هذا ابعد الاحتمال من النسخ و قيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم و هو مختار صاحب المحصول و اما القول بانه واجب على واحد معين عند الله
غير معلوم عندنا فلم يعهد ممن يعتد به و بطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به و لا يصح من احد نية اداء الواجب و القول بانه واجب
على البعض المعين و هم المشاهدون للشيء كصلوة الجنازة فانها تجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة الجنازة على
كل احد كيف و هذا تكليف بما لا يطاق و قد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة
الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان قام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعدين ان الاقرب ضيع حقه فعلى الابعدين ان
يقوموا بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قالوا لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال و قوله عليه و آله و اصحابه الصلوة و السلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة رواه الامام ابو حنيفة و غير ذلك فلا وجه للعدول عنه و لنا ثانيا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل و لو لم يكن
واجبا عليهم لم ياثموا جميعا قال في الحاشية و فيه ما فيه و لعل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء و مع
انه و قد يقال بل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل واحد و المدعى هذا و وهنه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول
و الا يلزم الاثم بترك البعض و هو ينافي الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض قالوا اولا سقط بفعل البعض و لو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل
البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل في الواقع و قد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوطها على الكفيلين باداء احدهما لحصول
المقصود و هو حصول حق الدائن و هذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين و انما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط
المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية لضر فافهم و قالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به
و التكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع و قد تقرر بان الواجب الكفائي يسقط
بفعل الكل و البعض فالمكلف القدر المشترك و هو البعض فلا يختل الملتزم الا الابهام و هو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به و هو لا يمنع و ح
فالجواب ان السقوط بفعل البعض و الكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف و النصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض
الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم قلنا ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف
به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل لازم اذ ترك البعض يقتضي اولا و بالذات تاثيم البعض اذ هم التاركون الواجب و الكل
يؤول الى اثم الجميع ثانيا و بالعرض بعدم ادائهم البعض اذ دون البعض بل نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان الواجب على الكل بالعرض و هم
غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اقول لعله الكل من فرد البعض المبهم افراده بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض و الكل فان الكل فرد ثوابا و اثما
عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض و هذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل
نعم تاثيم المبهم الغير المجامع للكل بمعنى ما صدق عليه انه مبهم غير معقول يشكر و فيه اولا ان الكل و ان كان فرد البعض لكن الوجوب ليس على واحد و هو
ما صدق عليه البعض و على البعض المبهم في ضمن فرد متحقق و على الاول الوجوب على الكل و انما الاجمال في التعبير و على الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا
لان الاثم لا يكون الا التارك الواجب عليه و ههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الاثم و هو غير معقول لانه لا يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر و ثانيا نقول لما

هذا العيان ان ياثم الجميع بالترك لان العتاب انما هو على البعض المبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل والبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية
لبعض دون بعض وكذا الثالث والبطلان لان لكل ان يقول بهم القدر انك اوجبت على البعض فاذنب سوائي ولا يصح ان يقال انما يعذب الكل بعدم الاولوية فيان
هذا ليس اولى من عدم الكل بل الثاني اولى لان به سبقت تتميم او لو قيل ان الوجوب على افراد البعض وكل من افراده وقال الآمدي ما قلنا من الوجوب على
الجميع هذا والعلم بالاثم عند علام الغيوب وقالوا ثانيا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون كل فرقة طائفة وان كان الاكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون وينذروا (وقوم الى الرجعي) انه لم ينفر طائفة في السرايا
ولا ينفر كل احد بل لا يبقى اخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين في السرايا اذا رجعوا فقد امر الله تعالى بالخروج للتفقه اذا وجهاد
كل منهما واجب على الكفاية فاما ليس في الكريمة ايماء الى ان الوجوب على البعض بل فيه التحريص بخروج البعض ليحصل بهم فائدة التفقه وعلى التنزل فذلك
ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة فهذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها تم قال في التحرير يشكل مسئلة الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض سقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الصحيح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا
باداء من وجب عليه اقول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل انه ربما يكون المقصود
من الايجاب خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بفعله او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذا كما انه يتحقق في حقوق العباد فان المقصود
وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون واحد بقدر دينه من غير اذنه او ادى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذا في
حقوق الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اكتساب المكلف بالاثابات بل الاتيان بالاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم
الكفرة او ماتوا او قتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا يسقط وجوب الجهاد عن الذمة هذا ما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو صحيح
مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح عقلا وواقع شرعا وهو الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة وقيل فيها ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو
اتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الراي لانه آت بواجبات اقول هذا غير مطرد اذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب احد
المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل ههنا انما يقول
بتعدد الواجبات معا لكن تعلم ان الظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر وادا بين اشياء معلومة بحيث اذا اتفق انما يرجع لو بيت الامر فيما بينه الوجه بالاثم
هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله قال السيد قال بعض المعتزلة لا نعقد بهم قال في الحاشية قال مشائخهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع
في المعنى وبعضهم جعل النزاع معنويا فحرروا المذهب بان الواجب الكل ثم ردوا بانه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد معين عنده
مبهم عندنا وهو اي التعيين بالفعل يختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب ورد بانه يلزم الوجوب بايجاب
بعد اداء العلم بالوجوب بحيث قبل الفعل والامتثال الذي قائل به الوجوب حتى يتحقق الامتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فانه الاتيان بالفعل
من حيث انه واجب وذلك في اكثر الواجبات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري انما يكون
بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يشير الى ان الحاصل انه لا يتعين للطلب التعيين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل
وجودها كما يوجد فيعلم كلما ياتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب فيحقق ما قلنا سابقا فانهم وقيل الواجب احد معين لا يختلف لكن يسقط من الذمة به اي
باتيانه ويسقط باتيان الآخر الغير لو فرض سلامته لنا الجواز عقلا يتحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب الامر
المشترك بين الصلوة الجزئية الواقعة في كل جزء من الزمن و قيضا وانكاره مكابرة والنص دل عليه دلالة قاطعة فيجب القول به فالوجوب الكل قالوا في

نفي التخيير وانما قيد به لان البعض لا يلهم لا يعطي الا هذا القدر اولا الواحد غير معين وغير المعين مجهول فيحيل وقوعه فلا يكلف به لانه سيجيء امتناع التكليف به ويمكن
ابطال المعين المختار وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد
من الثلثة وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم بوقوع كل فاستحالة ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير
معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب ومخير فيه بزعمكم وكون الواجب احدهما والتخيير فيه تنافيا فيتناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي
هي افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجوبا حد النقيضين والاجاز ارتفاعهما مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب
على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اكتفى فيهما بواحد وهو حصول المصلحة بهم قلنا اولا انه تمثيل في مقابلة
النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ تاثيم واحد لا بعينه غير معقول فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التاثيم بترك واحد
فانه معقول قالوا وجوب معين مختلف قالوا اعلم الله ما يفعله فهو الواجب في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا ان يقال علم لو لم
يفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احدها لا بخصوصه يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلثة لا لان الواجب
هو خصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام
لا يكون في المعلوم قلنا العلم بحسب ما هو عليه وهو مفهوم احدها ولا ابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان
كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا يتمثل الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول
في الجواب اختار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بل الامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بالكل لو لم يكن
الكل بل لانه يصير المجموع بما هو مجموع واجبا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع من العدمين هو العلة التامة لان العلة بالحقيقة عدم العلة
التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليه واذا عدم الجزءان فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احد معين فهو الواجب
لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل
وبه الامتثال وهذا اظهر واجاب في المنهاج بان الامتثال بالكل ولا باس بتعدد العلة التامة اذ تلك معرفات شرعية وليست علة حقيقة فلا تخلف وفيه نظر
لان هذه المعرفات اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما تحقق المص من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب
ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي
نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل ان احتراق حطب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد
شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بالكل وجوب كل فلا يصح الا بالمراجعة
الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بالكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب
ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للواجب
كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذه آية السببية وظرف للمؤدى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء
وهو اي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشروط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة والاداء غير المؤدى
وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمؤدى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له ممنوع
لان الحادث وان كان باعتبار يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

على الوجوب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان تعين شرعا للفرض الصوم واليوم الواحد لا يسع محلا للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره
مشروعا فصار الوقت معيارا له فلا يشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية مطلق بل يصح بنية مباينة النفل والواجب الآخر عندنا الحنفية خلافا للجمهور من
الائمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا للفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو ما فيه من الالزام ودعوى
الغرض والاهمال بالنيات قال في الحاشية اذ الغى جهة الخصوص شرعا بقي مطلق النية اصح لوجوده لغو النفل والنوع اذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد
بما ورد ورده ذوات الاسرار البازغ في العلوم بان متعلق الخصوص شرعا لا يوجب بقاء الاطلاق بل يجوز ان ينفيا معا مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير
مشير الى كانه في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لانه لا يبقى مشروعا كيف والنهي في الشرعيات تقرر المشروعية بل يكون
ان يصح ذلك الاتي عاصيا كصوم العيد فلم يتحقق النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
يجوز ان يلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا وانما اوجب الله تعالى الصوم فيه جبار العموم الذي يسمى صوم فرض فلم يبق محلا للصوم
وليؤيده الحديث رواه النسائي فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم فلم يبق محلا لرمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم
غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين اليوم الواحد الذي يسعه لصفة بل جعل ما يقع فيه فالله وقع يكون صوما ثم الموقع عاصيا فلا شك
ان الواحد الذي يسعه كل يوم من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم واعلم صوم بصفة
الفرضية مساوق للصدق بصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء في النية والصوم المضاف اليه المقيد بقيد لغاية في قوة الصوم الفرض ذو التنفل
ولو نوى على هذا الوجه يتأدى به الفرض ويلغو هذا التقييد هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا الا في المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمه
تعالى لا يكفي لاداء الفرض فاذا كان نية نفل لان ترخص رمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما رخص
للفطر لمصالح بدنه فالاولى ان يرخص لمصالح دينه بالطريق الاولى ومن جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن واجب آخر وعلى هذا يصح الفرض
بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضي ان يقع عن الفرض وفي رواية اخرى التي بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في
حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فحسب واما عدم استباح الوقت صوم آخر فباق كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فتبادر
بما ذكرنا سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز النية فيه بوصف سواه كان حلالا او حراما
والوجه الثاني فيه ضعف اولا فلانه ليس في المسافر فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان المحل صالح له بخلاف مصالح الاداء واجب آخر فانه غير
ممكن اذ المحل ليس صالحا لصوم آخر غير الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال فيه في كشف المنار انه يقع عن الفرض اذ لا يترخص الا بحقيقة العجز
واذا صام بان انه لا عجز ولا يكفي ما فيه فان الرخصة منوطة بخوف زيادة المرض حقيقة واذا صام وازداد مرضه فينبغي ان يجوز من واجب آخر عنده
قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض التفصيل بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فيتعلق بحقيقة فان
صام بنية النذر وقع عن الفرض وفي الشرح الثاني للمنتخب انما اذا صام صاحب المرض الثاني يوما يتضرر به ويزداد مرضه ينبغي ان لا يقع من فرض الوقت
وروى الامام ابو الحسن الكرخي ان المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه واما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر
سواسية في كفاية مطلق النية والمباين لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب لما قررنا ثم اعلم انه نقل عن المبسوط ان المريض الذي لا يضره الصوم
والملك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجويز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر والنقد الاجماع حتى لم يرد خلاف فيه فابقي السفر على الاطاقة بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للمضرة كيف وقلما يخلو الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين الا هم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار سببا للوجوب كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فيلغو النفلية ويبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى بنية واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف في رواية بخلاف رمضان فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة اخرى ولا يمكن غيره ليتصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا لاداء واجب اخر فبنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها واما ابطال النفلية فكان فيه ماذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لايقاع الصوم مع وصف الكفارة مثلا والمكان ايقاعه اثما التفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لان رمضان فلم يبق في الوقت منافيهما مشروعا فينبغي ان يتحد حكمهما والحج ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه بالظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشتبه المعيار كما لا يسعه الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هي اشهر الحج وهذا اية الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح تشبيها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت لفعل آخر مثله وليس اشهر العام الواحد كذلك فههنا وجه اخر للاشكال لكونه ذا شبهين هو ان العام الاول لا يصلح الا لحج واحد والتاخير عنه اثم فهو وقته والعام الاخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد اعوام اخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجا اخر وبهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف رحمه الله فانه يرى التعجيل واجبا واما على راي الامام محمد رحمه الله فلنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فالحق ان الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل ان يكون هو العمر فيضيق الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التضيق من الشارع بل مثله مثل الزكوة اذا تضيقت لقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فتضييق شرعا فان عاش ولم يحج العام الاول فتضييق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتامل فانه حقيق به ومن ههنا اي من اجل شبهه بالمعيار والظرف اعطي حكم بين حكميهما فعلنا يتادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه فالنفلية تضاد الفرضية وليست مبطلة لها كما في المعيار والاطلاق لا يضادها وانت لا يذهب عليك انه ان يصلح العام الاول للتنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان لا يصح بنية النفل ايضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المودى لم يتعين للفرض ولا الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غايته حرمة غيره لانه صار في الوقت في حق ما عداه كالمحرم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه ان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبارك تلك المرأة ان حج ابيك وكان غير عاقل نام فاكتفي بنية امه فا وعلى ان يصح نية مطلقة من الحاج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح ههنا هذا والله اعلم بمراد عباده هو العلام الغيوب

مسئلة اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقتا لادائه فتخيير المكلف ان ياتي في اي وقت شاء من وقته المقدر ولا يأثم في كل وقت قال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا وتعين الفعل اخرا ولا يحتمل انه هو لا تجديد العزم في كل جزء

حتى ان احل بالعزم في الجزء الثاني حتى ايل يجوز ان يكون تعيين العزم الاول تسبب السعاية الى ان تضيق ظاهر دما في المنهاج ان البدلية مع دعوى ال
واحد وذلك لم يذهب اليه احد في الشرع بعدم الورود وانا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا الى الغاية انا وجد العزمان
فليس كل واحد بدلا بالذات بل البدل هو هذا الموجود في ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوصية الاول والثاني لا دخل لها في البدلية على ان البدل لو تعدد
فان تعدد الايقاعات ايضا الى احد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه لو لم يوقع في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني في
وهكذا فكذا الامر ههنا متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام الابدال فان قيل الواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل
واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلوة المطلقة وجزئيات لجزئياته فان قلت الشرع انما اوجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء
بدلا صلوة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الاخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت يجب
الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوحدة شخصية بل هي واحد كان فان الواجب الصلوة في اي جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول
غير التي في الجزء الثاني الى جزء آخر فاذا لم يوقع في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء واحد بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاجزاء فتعدد
الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب الا الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض المتكلمين
وقته اوله فان اخره فقضاء فينبغي على هذا ان يأثم بالتأخير عن اول الوقت وروي عن بعض الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل اخره وقته
فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية ونسبته الى الحنفية غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا الواجب
في اول الوقت واجب الاداء ففيه نقل لا محصل له فان نفس الوجوب لا يوجب تعلق الاتي به بل هنا فيها ولو لم يأت به المكلف اتى بالواجب قبل وقال
الامام ابو الحسن الكرخي ان بقي المؤدي في غير الاخر بصفة التكليف الى اخر الوقت فما قدمه واجب والا فنفل لنا ان الامر وسع وقت الفعل وخير المكلف
في الاداء في اي وقت شاء ولانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاراء والتعيين باول الوقت او اخره تضييق مناف للتوسيع
التخيير بين الفعل والعزم كما في قول القاضي زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلي في غير الاخر لو في الواسطة يمتثل فليس الا في
في الاول فالاخر والا لا امتثال ثم هو يمتثل لكونه مصليا قطعا الا لكونه آتيا لاحد الامرين فبطل قول القاضي ورد بمنع المقدمة المذكورة فانها كيف يسلمها
القاضي فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يسمع المنع اقول لا اجماع في الامتثال بها بخصوصها في كل جزء بل فرع الاجماع على وجوبها فيه لان الامتثال
اداء الواجب كما وجب وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فتأمل اشارة الى منع الفرعية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه والجواب
انا امرنا باتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب وذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الاخر من عهدة
التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعا به قال وما قيل الاجماع قد تقرر
بالخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سندا لا يرتفع هذا القيل والقال من البين
فتدبر ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كما في خصال الكفارة بل ههنا الصلوة اصل
والعزم خلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا البدل كما ان الامتثال بالوضوء عند العذر لكونه اصلا لا البدل وجوب التيمم بدلا عنه فتأمل فانه
دقيق القاضي وتبعه قال لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى فالواجب احدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف ولكثير ما لا يوجد
في اول الوقت الفعل وارادته فينبغي ان يعصي ولو قيل اريد بالعزم عدم ارادة الترك قلنا سلمناه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه للوقت
ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم وقال

في البدل لا الابدال قول القاضي لو كان العزم بدلا عن الصلوة يسقط به المبدل كسائر الابدال وليس كذلك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انه يتعين آخر والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب في قدر التزمه فانه يسقط الوجوب في ذلك الجزء الباقي الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتامل فهذا عندي والثاني يلزم ان لا يكون المؤدي بعد العزم في وسط الوقت ممتثلا لعدم بقاء الوجوب والاداء والامتثال حقيقة ليس الا اداء الواجب كما وجب بالامر الا ان يلتزم ويقال نفل يسقط به الفرض والفرض يلزم ان لا يصح هذا المؤدي لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية النفل ومطلق النية فلم تذهب اليه احد في الموسع فتامل في الجواب فانه دقيق لبعض الحنفية قالوا لو كان واجبا اول الوقت لا يعصي بتأخيره وفي الكشف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتخيير فيه يتنافيان لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه قلنا اللزوم ممنوع وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في اجزاء الوقت ليتميز ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعدم المزاحم من الجزء الآخر وعند عامة الحنفية السبب الجزء الاول عينا بل موسعا الى الآخر كالمسبب فانه موسع واراد بتوسيع السببية انتقالها يعني السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني به وهكذا الى الاخير وعند الامام فخر الاسلام الانتقال الى ما يسع الاداء فقط وبعده لا سببية فمن صار اهلا في الجزء الآخر الذي لا يسع لا يجب الصلوة عليه عنده وعندنا يجب [illegible] تعالى وبعد الخروج اي بعد خروج الوقت ولم يؤد فالكل سبب وروي عن ابي اليسر الجزء الاخير من الوقت متعين حينئذ اي حين الخروج للسببية واستدل دلالة بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والا لزم الثبوت من غير سبب وان ثبت فاذن الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا للسببية ويمكن ان يجاب [illegible] اي الجزء المدرك الكل في حقه فافهم فهذا الاجماع من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر فالقول ان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان يكون المؤدي في الوسط قضاء واما جزء اخير بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سببا على جهة الانتقال وفيه نظر لان للخصم ان يختار الثاني ان ونقول السببية ليس للوجوب المضيق بل للموسع فلا يلزم كون المؤدي في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في اي جزء من اجزاء الوقت لا بعينه ولا بخصوصه كما في خصال الكفارة الواجب احد الاشياء مخيرا وشيد الشيخ ابن الهمام ان كان سببية الاول عينا بان انتقال السببية حينئذ لا يمكن اذ المسبب مفرع للسبب وهو قلب لموضوع السببية لانه يتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشيء لان السبب عندنا الجزء الاول وبه تثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والا انتقل هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واتت الاسرار ابي قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل بقي ام ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل او وجوبان وهما باطلان والثاني ايضا باطل [illegible] الضرورة الوجود ولا اقل من انه قول نظري لمن غير حجة والعذر السببية ليست باعتبار مناهل بل بما اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا ادركه الاهل وجب السبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي اقتضى اليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر ذا اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم فالسبب للنية جزء ما من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففي كل جزء منه يصح اداء الواجب به وبفعل المؤدي في جزء غير الموجود في جزء آخر ان الصلوة

وسكناته والا يأن من شخصا تماما عن الجزء الاول كانت الحقيقة العملية مطلوبة فيه فان ادى فيها والاصابة في الجزء الثاني مطلوبة ولهذا فالسبب
الجزء الاول لا المنسه بل لكونه جزءا فان ادى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب لانه هو مجموعه بل لانه جزء امن اجزاء
هذا الوقت لكن تم محل ذمة المكلف بالاداء في جزء اخر في شخص آخر وهكذا هذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والا استقلال
الثاني الذي عليه هذا الائمة لا يفيد الاسببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يود فنسب الى كل الوقت لانه كل ما يثبت ولم يكن له دخل في الاداء قابلي
يكون له دخل في القضاء بل انما له الا السبب الذي هو جزء ما لهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص
وهو وقت احمرار الشمس لان السببية انتقلت اليه فنقصانه وجب ناقصا واذى كما وجب لا عصر امسه اي لا يصح قضاء العصر لليوم الاخر لان سببه اي الجملة من الوقت
ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص
وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فعدل منه الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان اكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل فالواجب
به كامل من كل وجه وعليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المودى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فاولى
ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لانها مشتملة على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الاحمرار
فورد من سلم في الناقص فلم نقل فيه لا يصح صرف القضاء في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن الا فيه فالسبب الا بعين في حقه
الا الناقص فينبغي ان يصح في ناقص غيره ولا يبعد ان يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه
انما النقص في الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع ان سببه اي المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان وجوب
القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كك كان وجوب القضاء ايضا ناقصا فيتادى في الناقص فتامل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه
لا رواية عن المتقدمين فيلتزم الصحة هذا مختار الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار المشار اليه بقوله والحق ان لا نقص في الوقت
لذاته فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا يصح عبادات اخرى وانما لزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع السجدة لعبادة الكفار فان الشمس
تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه فيحل هذا النقص في الاداء لشرفه وكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه تحقيقا
النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عندنا
بخلاف الواجب المالي كالزكوة فانها عند وقبل الحول كانت نفسها واجبة دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت
تملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يواخذ بها والسقوط بالتعجيل قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله فهو غير
مطلوبة الاداء اقول يرد الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترقا فيه ايضا وهو بدني
في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يتعرض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود
النقض على الدليل وهو لازم فان ما استدل به جار ههنا ايضا مع عدم الافتراق عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم
الاثم في التاخير حال تحقق السبب انه الوجوب دون حال اخرى فانه لا مساغ فيهما الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط
الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكوة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية فانه تلك
هذا لا يصح على راى الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القربة ايضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية
ورد هذا الجواب بان الزكوة يجوز ان يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذا قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجاوزته فان الزكوة من اركان الدين ومبانى العبادات فالمقصود من ايجابه ابتلاء المكلف بايقاعها فى العين فلو لم يكن واجبة قبل الحولان لم يكن مجزية بها والاحسن فى الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا يأثم بالتاخير الى الحول ومن مات قبل الحولان لا يأثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدى بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب فى الوقت لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او بقتل كفار آخرين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق فى المالى وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق فى البدنى وشيد الشيخ ابو معين اركانهم بان الواجب البدنى ليس الا فعل الصوم مثلا فهو نفس الاداء كيفا والصوم اما نفس الامساك المخصوص او غيره والثانى مكابرة ذهبت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله وفعله ليس الا الامساك الذى هو الصوم فقد وجد الشئ باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختياريا للعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا ينفصلان بخلاف الواجب المالى فان المال شئ يجب فى الذمة بايجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا باس بالافتراق ولقد بين هذا مطنبا فى العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب انه لا شك ان للصوم والصلوة حقيقة وهى الحالة التى تحصل فى العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل فى المال وح فنقول الصوم ان اريد به الحالة التى يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا على ذمة المكلف كما جعل المال ثابتا فيها وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت فى الذمة فى العين فاثبات الحالة الصرفية مثلا فى الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق ومعنى الثبوت فى الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولا بشئ سيطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اى انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء فى المالى والبدنى فمن حاضت آخر اجزاء فى وقت آخر الاجزاء لا قضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت آخره يجب عليه القضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس فى متنه ويفهم من هذا ان القضاء مبنى على وجوب الاداء والاستدلال الآتى يدل على انه مبنى على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت فى الذمة اذا لم يؤد فى الوقت ولا بد من التفريع فيجب اداؤه فى غير وقته قال فى الحاشية ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانه بالحيض فى الآخر ينقطع السببية عما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة فى الآخر تقررت السببية بعد ما لم يكن فاشتغل الذمة بنفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اشار الى انه لا يصلح توجيها للتفريع فالاحرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية وقد وقع فى كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الآخر وهذا مثاله قال دانف الاصرار ذلك ان تسقط مؤنة انتقال السببية ويقول حتى القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة آخرا لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقررت سببيته فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية ثمان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب آخر فتأمل واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت بالاجماع وهو فرع الوجوب لان ما لم يكن الذمة مشغولة لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب حذرا عن اللغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن النائم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل الواجب ووجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وبدون الطلب بل بنفس ثبوته فى الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد فى تلك

مسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب هو ليعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فقد يرتسم من انه لا مناقضة في البعض يشرح اصول الامام فخر الاسلام من
ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لا ان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقع المطلوب كذلك قد يطلب لان يوقع مثله كما في
صاحبها الاخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة وفيه انه لو تم لزم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطاب فيه فيصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو منشؤه
باطل ايضا لان المانع من تعلق الخطاب عدم الفهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع انتفاء القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب
بقدرة متوهمة ليظهر اثره في القضاء فالحق ما سلكناه فافهم واتقنه والشيخ ابو المعين يدعي ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجوب مستقل لم يكن حسب
من قبل بدليل شرعي ولا كونه قضاء او اداء عرف مثل العرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق ولا دليل على ثبوته قضاء
ثم بل يجب عليه بنية ما اوجب الشارع بعينه وزال العذر فلا دلالة على ثبوت الوجوب للنائم بذلك نعم القوم نقلوا الاجماع على كون صلوة النائم بعد الانتباه
قضاء والقضاء وان كان اصطلاحا لكن بما اصطلحنا عليه من معنى محصل وكان مفهوما معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى لصلوة النائم
بعد الانتباه والثاني حديث القضاء ناطق بان الصلوة المنسية والمنام عنها التي تؤدى اي بعد الانتباه قضاء قيل انا لا نسلم حرمة الخطاب النائم ويجب اللغو
وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعليق بالنائم كالخطاب المتعلق
للمعدوم فانه تعليقي لا يلزم منه اللغو والجواب ان الكلام في الخطاب التنجيزي فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان
يتعلق بالنائم تعليقا ولا نزاع فيه ولا فرق بين هذا الخطاب التعليقي بين الصبي والبالغ بخلاف الاول التنجيزي فعلى هذا الواجب الصبي ايضا القضاء عليه
لعدم التعلق بالاهلية في الوقت الا احتياطا واستدلوا ايضا بقوله والمسافر فانه ان ادى في الوقت الفرض يصح دليلا لو روايات قبل ذلك العدة من ايام
اخر لا يأثم فعلم ان كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن ان يقال انه واجب الاداء وجوبا موسعا فلهذا لا يأثم بالترك لانه لو كان كذلك لكان
حال السفر والعدة متساويين فانه في الاقامة ما ادرك العدة وجوب موسع ايضا فينبغي ان يأثم اذا مات قبل ادراك العدة كما يأثم بعد المهلة يأثم في الحالين
واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة السبب التام المسبب ففي النائم انما يجب القضاء لادراك السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لا لانه كان الصلوة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامة السبب انما كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل
مسقطا للطلب الذي سيقع ويستحق الحسن ان يحصل حين الطلب يأمن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا بعينه الوجوب غير
عبارة شتت وان كان اقامة من غير هذا الاعتبار فاي شيء يقتضي النائم والمسافر واي شيء يؤدي المسافر حين اداءه وعمله بالعزيمة هذا والعلم
التام عند علام الغيوب وقيل في التلويح ان الوجوب لنفس الذمة احسن لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وتعلقه بالحسن حق كما هو ههنا
فثبت الوجوب قبل وروده الخطاب فيرد عليه انه يلزم ثبوته لما ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا
وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اثبات اصل خامس فان تعدد الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من
الشارع خبر الكون الحسن عقليا وقالوا بمعرفة بعض الاحكام بالعقل ايضا ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من
الشارع ان في ذمته تخيير الفعل بين فعله يستحق الحسن كلاهما يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء
ففيه طلب لان فيه استحق الحسني ولا استحق للعقاب واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فيعاد
قد قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاي شيء يسقط بالفعل والنية فقصد الامتثال انما يكون بالعلم به اي بالطلب اذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب
بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين اصلا الا في المالي و لا المبدل بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الغير معتد بتضييق لا غيره

يختار الشيخ ابن الهمام في الجواب انا لا نسلم ان الواجب ما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب ايضا والشيء قد يجب في الذمة
ولا يطالب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما ثابتان في الذمة ولا يطالبان وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز
ان يكون ههناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع عن بعض المشائخ
ذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه ان
والامتثال يتفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط سبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية
للوجوب كقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب التكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين فيجب
ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر والا اتحدا فثبت بالفعل حقا مؤكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بنفسه فطلب القاعه
في التعيين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شيء ووجوب الاداء شيء آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا يكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب ومن خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعا وتوهم
قلب الوضع فتدبر وانت لا يذهب عليك انه لو تم قائما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على الانفصال لنفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع ولا طلوع
هذا دون ذلك قال شيخ اركان الاصول والفروع في ماقف الاسرار ابونا قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود
السبب لا غير فهو تقييد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فح لابد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو
لانه تعلق به خطاب الوضع بلا تامل فيه فكان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا مشاحة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ببراهين لا يأتيها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب قطعا واما وجوب الاداء فانما يتحقق في الآخر ويتعلق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق واورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المنافي اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب
الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليس والطلب فيه لكن دفع الجواب الآن السابق
على زمان يسع الواجب فقط وقت تضييق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق ويصوم
في اليوم فلا فساد وسائر الواجبات ادعوا ان فيما قبل الآخر ان ادى سقط الفرض فههناك وجود الذمة وان اخر فلا اثم فليس ههناك طلب والا اثم لمخالفة
الامر فهناك وجوب من دون وجوب الاداء واما في الآخر فيأثم بالتاخير ففيه توجه الخطاب والحق ما فيه تامة لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه
امكان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتخير المكلف ان يؤدي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتاخير فلا محذور ولعله مرادهم ممن ههنا زعم البعض
ان المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن يتوجهه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق امتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلوة والسلام
والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر
لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عمن يتعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو اعلى
وهو ابتغاء رضاء الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على اقل القليل من المكلفين الآتين
بالفعل حال التضييق او العاصين وليعلم يلتزمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطناب لانه من مطارح الاذكياء اذ زل فيها اقدام كثير من العلماء
والله تعالى ولي السداد مسئلة الواجب قسمان اداء وقضاء الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ودخل فيه المؤدي في الآخر من الوقت
وغير الآخر فقسم الواجب بمعنى الوجوب واجب الاداء وقبل الاداء غير ما سبق وقبل الاداء فهذا المعنى الاداء فعل ابتداء كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية

في وقته المقدر شرعا اولا فعل في الشرع في الوقت ثم خارجه وعناه اي منه الاداء الاعادة وهي فعل فيه اي في وقته المقدر شرعا ثانيا لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة مثلا وههنا تخلف فيه فقيل عند قلنا ان الصلوة الواجبة قد تمت فلا حاجة لا وجوب مرة اخرى والاصح انه واجب اذا كان الخلل والاداء مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من ادائه واذا اعرف ترتيبه الا فهم جملوة فوجب الصلوة ليكون الواجب فيكون هذه جابرة الاولى التي وقعت فرضا فلا فاد لاداء لليسير بالجماعة

كالحيض او عقلا كالنوم فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست اداء ولا قضاء فلا وقت مقدر بالتسمية الحج الصحيح لهنا تسمية مجازا فانه ما لكان فعالا الذي جنب فيه بالاحرام لكن ليس في الا وقت المقدر شرعا ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب جعل الوجوب في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في وقتها الى آخره والقضاء فعل العبادة في غير وقتها الى آخره ثم ان هذين تفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والنية لليقين في حق الشيخ الفاني او تسليم قيمة العرش المغصوب وايراد ههنا نقضيات وتعريفات كما هو دأب المتأخرين اعرضنا عنها مخافة ان يطول الكلام فرع تأخير الفعل الواجب الموسع مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا لا بالتعدي الا اتفاقا من دليل قوله لا يستقيم الحكم بالمعصية دليل ولم يوجبه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام وفي مسئلتنا لم يوجبها لانه الآن اشترع غيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بالتضييق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب للاداء موسعا اليه وان تعلق الخطاب في اول الوقت فان الشارع وسع الى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للمذهب فلا بد له من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب انكان اقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية الاولى فيه دليل على ان الآخر الذي يتعين للسببية تضييق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار المكلف فالموت جعل البعض كلا وذلك لان هذا دليل التسع من غير موجب ماثور مع مخالفة كلام مثل هذا الامام فخر الاسلام ثم يرد عليه انه يلزم ان يعصي من اخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضييق الوجوب كما قلت والترك حين التضييق يوجب الاثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لانه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلا مع انه يجري فيما اذا اخر لظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يعصي لانا لم نجعل الموت سببا بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا يتجه الجواب بان جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف الموت كله واما الظن فلا عبرة ان ظهر كذبه فالموت اولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا ان لا اثم اصلا فالمسئلة ظهر كذب ظنه وفعله في وقته فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه فانه فعل في وقته المقدر شرعا وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله لانه لما ظن الموت تعين له الاداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد اذ لا قائل بوجوب نية القضاء والا فالنزاع لفظي ويرد عليه اعتقاد القضاء الوقت قبل دخوله والخروج فانه ياثم قطعا القعدة مخالفة الامر فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقا ولزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا ما كان قبله حتى اثم بالترك فيه تحول الفرق بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة بين فان في الاولى اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط فالاول تضييق من كل وجه فالتسع الاداء ولا القضاء بخلاف الثاني فافهم الفرق فقال اشارة الى انه لا منع لان علة القاضي موجودة ههنا اليه هو صيرورة وقته شرعا ما قبل الظن ولا لما اثم بالتاخير فالحق ان

على القول بالاثم ان يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطاء وإذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمؤدي واقع في الوقت بلا ريب من اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة
فالتحقيق انه لا يعصي ولقتل العصيان اذ التاخير لظان السلامة جائز ولا تاثيم بالجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الآخر سلامة العاقبة اليه
واذا مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم ورد بانه يلزم التكليف بالمحال الممتنع بيانه فانه اذا لا يعلم السلامة ادعائه واما الظن فهو متحقق في هذه
الصورة فعلى اعتباره جاز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانهم ما يمين تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة
في الممتنع واشار المص الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم به اي شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى التكليف بالمحال فان العلم بالسلامة
محال عادة واما نفس السلامة فهو امر يقتضي هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير عند عدم السلامة ولاستحالة المشروط عند عدم
الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان التخيير المعلق في التاخير وهذا التاخير يقتضي ان الاحتياط والا لوجب فاذن لا بد من
البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند السلامة والغرض المقصود من اشتراط السلامة ان يجوز التاخير
بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجاز تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التاخير الى اخر الوقت
من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير كذلك
مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط
عدم الاخلال والاجاز الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير
وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجاءة ليس
له بيد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي في الثاني ايضا وعذر الفجاءة عام فيهما
فان قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصي بالتاخير
عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المقدر وهذا اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الآخر فما تركه في تمام
وقته فيعصي مثلا لكن يرجح ينبغي ان لا يعصي فيها اذ الظن الموت في الوجوب وجوب الاداء ففرق فان في الموسع فلا ياثم قبل الآخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا ينفصل احدهما عن
الآخر فياثم بالترك هذا والله الغفور للاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر جديد وفي عبارة بعض المشائخ بسبب
جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر واتباعه وهو بما اوجب الاداء ومراده به ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء
والا لم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر والمراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء ام لا فوجوب
القضاء اي الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت وهو المختار لعامة الحنفية وكبارهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة و
الحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط لما صرح به البعض وهو المحقق صاحب الكشف وهذا العبد او الخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كان

او بغيره لما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري
فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا لكان بل كان مقتضيا كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم الخميس هذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما يتم لو ادعوا
اي الحنفية الانتظام لفظا فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اي هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق
بحال احد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء
كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم ان مطالبة المثل تستتبع مطالبة مثله عند فوته لا ان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة او

او التسمين فايجاب الاول هو ايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لاشك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب في الذمة مشغولا به سواء كان منفصلا
من الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة من الاشتغال واذا لم يوقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه اذا كان لمثل شتمل
على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كان في تفريغ الذمة طلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالمثل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان
قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم وعدم
اقتضاء صوم الخميس بصوم مثلا اذا كان صوم الجمعة او السبت او غير ما هو الصوم من اقتضاء غير ضرر في البطلان ولا مبرهن عليه البرهان ربما تقتضي
خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى والواجب تكذيبه ولما روعي الشرائط
التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المموهة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة المسببة فقد يستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العجز بالكلية ولا يبقى عليه الا وهو شئ او يقتضي على القدر
لما كان او يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لاوجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير من الوقت هي ثابتة ولا رافع لها
سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه ثم المثلية في الصلوة المقصودة من الاداء غير معقولة عندنا
من غير توقيف من الشارع فان ما ليس الخمس ما تليق وسع الواقع لا تماثل لركعات العصر وقت الاصفرار اخرى غير ما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان
واول شوال يحتاج لمعرفة التماثل الى نص فانكان عرفنا التماثل على طبق ما لا بابي منه العقل نسميه مثلا معقولا ونطلب لها علة فيقاس عليها الاشارة
الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كما قضينا للمسافر والنائم غيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وانكان عرفنا التماثل بين الشيئين لكنه
لا يدرك العقل وجه التماثل وحكمته بل بقي عنه نسميه مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء مثل معقول
او غير معقول بل يجب ان يكون غيره اي غير معرف الاداء لعلكان هذا المعرف قياسا فالحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل لمعرفة ان الاشتغال
الثابت يزول بايتان هذا المثل كما كان يزول بايتان الاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب واشتغال الذمة منقول السبب هو سبب الاشتغال والاداء
فافهم فالحق الاحق ودعنه وقيل ان ليس اللغز في بين القضاء بمثل معقول ومثل غير معقول اليس في موضعه فان الاداء لما كان مفرغا للذمة عن
اشتغالها ما حصل الفعل لك الاتيان بمثل غير معقول ومثل معقول فان طلب الاصل يتضمن بطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك
ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول صلا بان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا المحقق نفس الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا ادنى
فاسد لوجه آخر ايضا هو ان الصوم لانه وجوبه عن وجوب الاداء انما هو على المقدور وما يجاب به في المشهور ان مقتضاه اي صيام الخميس ان الصوم ولو نفي
الخميس فاذا عجز عما لتناهي اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاء الصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فانا نسلم عدم اقتضاء صلوة الخميس غير
صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه لما تعلق العدم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فمقتضيه نفي نهاية السقوط افلا وجوب الا بالقيد فالمطالب صوم مقيد بكونه
في الخميس فلا مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا مع التقييد بل غيره
فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطالبه تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار يتضمن تمليه عند الفوات
فرجع الى ما سبق لهم ولا يرد عليه شئ وقال في شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متعددان وجودا في الخارج فلا
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة وما يجد ان فيه ح يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد
فلا يبقى مطلوبا في الطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا تلازم بعيد وجهان الى من ابي عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين مستقلا لا اولا ان يثبتا في الذمة كك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة بعد انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع بشرط الاجتماع
في الذمة مطلوبا بذلك الشرط فبعد انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء يجب بسبب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر
الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا او بمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بما يؤاخذ به فلا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل القول بالاتحاد وانما يقتضي
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا بما في تضمن مطالبة الواحد مطالبة بمثله فتأمل آخر
التأمل فان ما ذكر مغالطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما
نحن فيه اذ القيد ههنا ظرف زمان فالاصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مقابله في الاتحاد قال واتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الوجدان
فان صح بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض فلا يلزم ملك فرد منها اي من مقولة متى انتفاؤه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض لمقولة
اتفاقا فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الاخر فتامل وعلى ما قررنا لا يرد عليه ان
كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبره ولتشبث وتدقيقه مقصودة وان الواجب
ضمن البدنية هو مقيد فهو امر واحد يعبر عليه هذا المقيد ويعبر عنه او امران مستقلان والطلب متعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك امران مطلوبان لا يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب واحد فعلى هذا لا يرد ما اورد والمص لكن يرد عليه ما قررنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني فيجوز
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فالايجاب بالقضاء ايجاب اخر واما على الاول فالواجب وان كان
امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن ما اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الاخر مبرئا للذمة او لا بل لم يبق اشتغال اصلا ولزم معصية نقطا عن ذلك الفعل الا
لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم وقد نقض مختلو الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث قضاه بصوم جديد فلو كان بالسبب
الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا الاخير
وروده على القائل باتحاد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد ايضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني
المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل واليه اصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فتدبر وعليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان
نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم لانه شرط بقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وايجاب المشروط
موجب لايجاب الشرط لكن لما ظهر تاثيره الذي هو وجوب الصوم لمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فلما زال المانع وبقي النذر موجبا لاعتكاف مطلق على الذمة تثبت
شرطه الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر بهذا
العبد الاول انا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لمكان حاصله
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وقيل النذر لغير المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هناك الصوم مشروع
باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كلها بعبارة مفصلة الصوم
المطلق شرط في الاعتكاف او المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او امر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اي صوم
كان لان النذر لم يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يوجب ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف ويلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم
المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

الاعتكاف فانه وهو واجب بنفسه لا لوجوب صوم فانه لا يمكن فيه وفي غيره لعدم الايجاب على خلاف مقتضى النذر ولعله لم يمكن الصوم الآخر من رمضان الآخر
بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا بالصوم الشهري فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة
وقد كان اوجبه النذر ولا ايجاب للمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون
الاداء او زوال سبب الوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وعبارة تيسير
ان هذا النذر لما اوجب الاعتكاف الحاصل الايجاب للاعتكاف والايجاب مقارنة بالصوم لكن لم يظهر اثر الشارع في الاداء لمانع فلزم القضاء ولا بقاء بهذا
[illegible] ولانه وجب الصوم المقصود ولا يقضى في شهر رمضان آخر
جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف [illegible] قال

انما وجب الصوم المقصود والذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء فلا يلزم تفويت الواجب فان قيل مطلق وجوب الصوم مانع عن وجوب الصوم
المقصود فمع انه لم يدل على ماهية اطلق دليل لزم ان يصح في صوم الكفارة او المنذور الآخر والجواب بالتزام وتسويغ انا لا نقول شرط الصوم المقصود وانما هو
شرط الصوم والنذر بالمشروط تضمن النذر بالشرط المقارن لذا فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه بايجاب
غير ممكن فاوجب النذر اعتكافا فيجب لكن مقارنا بالصوم للشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته
اعتكاف مقارن بهذه الصيام بايجاب النذر كما كان فلم لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا من
مقارنته صوم فاوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعادة المذكور لا كونه من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندي ولقد طول المتاخرون في هذا المقام
في استفادهم كلماتهم الموهمة بل التي لا ترتفع به غليل القلوب وما به عليه يعني لعلك تهتدي به ان شاء الله مسئلة مقدمة الواجب المطلق اي الواجب الذي وجوبه غير متوقف
على المقدمة واجب مطلقا اي سببا كان او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط دون
غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو مختار ابن الحاجب قيل لو لم يجب شيء من المقدمات مطلقا لكان التكليف به اي بالواجب بدون تكليف
بمقدمته يؤدي الى التكليف بالمحال اذ الشيء بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا
فان الساقة بدون الوقت محال العلة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب المتعلق بالمقدمة فهو المدعى او مطلقا بحيث يصلح المقارنة وفيه مباحث
التكليف تكليف باتيانه ولو بالمحال فالمحال يكلف ولو تجويزه هذا ظاهر جدا فلا ينقل الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام بالاجماع اي
قد اجمع على وجوب اسباب الواجب وحرمة اسباب الحرام فلا يلزم التكليف بالمحال لان هذه المقدمة ثبتت بالاجماع غير وعليه انه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن
دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتأمل وقيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب مع
عدم وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها بالغير اي لغير موجب الواجب كالايمان فانه واجب بنفسه سواء وجب العبادات ام لا فقيه
ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متمنعا ولا محال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف
بالواجب تكليفا بالمحال فالتفت كيف يجب المقدمة وهي غير مأمورة اذ لا يلزم الامر صريحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة انه اي الامر بها
يستتبعه اي الامر بالمقدمة فهي واجبة لوجوب الواجب ومأمورة بامره وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الاثم في تركها واذا ترك
الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب لا بالاصل لذات لا للمعاصي بالنظر الى الاسباب والشروط بل معصية الواجب لا بالاصل فعقوبته الينا بالعرض من المعاصي
المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب لعوقب

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لها لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيرا ما نامر بشيء ونغفل عن المقدمات قلنا اللزوم ممنوع و
انما يلزم التعقل لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مامورة بمامورية الاول بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسهما ولا وجوب النية وانما يلزم فيها
اذا كان الوجوب صريحا بل لا لزوم ههنا ايضا اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع
الاستدلال بانه لزم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية في المقدمات قالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة اوجب غسل
الوجه دون الراس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحة مثاله بحسب العادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء فرع اذا اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل لا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن
عن الحرام وهو وطء الاجنبية واجب وهو الكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال مخاطبا
لزوجته احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيه اي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
المعين منهما بل في المبهم وانما يقع في المعين بالبيان فانه قبل البيان ان يطأ ايهما شاء وبعد الكف عن وطء احدهما يكون بالتعيين الطلاق في الاخرى
فليس هناك الكف عن احديهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا
من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول واذا ثبت وجوب المقدمة ذاتية داخلة في المغيا وانما كانت مقدمة لبعض وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على
دخولها وعدم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضرورات
الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض فكذا الخروج عن الاولى ولا يفهم هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك ان تثبت ثم رواه الامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن من تتمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام ابو حنيفة
على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في
تلك الحال وتعلم الامي سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا مراد به فان
الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا ثم الاشبه ما قالوا انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يقتضي
حرمة ضده المفوت فقيل الامر بالشيء عين النهي يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها فالندب الى الشيء نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب مكروها وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا متضمنا له
عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم من الخلاف في النهي كذلك فالمختار انه يتضمن الامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما
فقط وقيل يقتضي كون الضد سنة الا ان الامر بالشيء نهي عن جميع الاضداد لان كل واحد منها مفوت للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده
وقيل ليس النهي امر الضد ولا متضمنا عقلا كما في الامر وقيل في النهي لا يتضمن الامر بضده ولا نفسه بخلاف الامر لنا الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل والا فان
جاز الاتيان بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فتحقق وجوب الفعل تحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمته
بتبعية الوجوب وخطابه وهو المراد من التضمن كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى
موجب الفعل والمراد افاد هذا المعنى بالتمثيل وقال ان الايجاب بمنزلة جعل الملزوم ولا جعل جديد والا يلزم امكان الانفكاك اي كما ان جعل الملزوم هو
جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم وبمثله يقال في النهي يعني ان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من

تحقق ايجاب الاشتغال بالضد او تخييرا وفيه شئ لان كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل مم فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم بما يكون من عدم العلة لا لوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
ويوجد بالذات متعلق با [illegible] الايجاب المقدمة فعلا هذا اذا ترك الواجب مع
الاشتغال بالضد فالمعين [illegible] ان يخالف في هذا الحكم وقبل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن او العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب لكن
من الانقياد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر انهم كما لا يخفى وح
فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل ليقتضي الامر بالشيء كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام ان للائمة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد نسبه الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة ضد المامور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج اهل المذهب الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره لما اثبتنا كل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه يكره قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التعريفات كما هو دابه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
فحمل بعضهم على ما اشار اليه وحاصله ان ما ثبت بخطاب التضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فافاد ان المكروه
ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اردنا سابقا ثم اورد المثل عليه بقوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام وهو بعيد جدا
وحمله اخرون على ان مقصوده اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا كل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني
الذي سميناه اقتضاء اصطلاحا واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته ان الضد اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل كره وما ورد على هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافية مناسبا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه لقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم عند العبد الى الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهية فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائما في الصلوة واما الكراهية فلان يحمل لغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لا لانه ضد لشيء واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا دائما تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد للبس المخيط غير مفوت بهذا الكلام في باقي الفروع لا بطول الكلام بذكره فقلت فالامر
بشيء نهي عن ضده ضمنا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شيء واحد وعرفت تلك الامكان بالنظر الى شيء لما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شيء اخر كذلك المامور به والوجوب بالنظر
الى شيء لا ينافي الحرمة بالنظر الى شيء اخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له فليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون وجوبا لتحصيل الاجتناب فيه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد دائما وهو لتحصيل

الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب لئلا يكون واجبا مطلوبا بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه
اداء الواجب لم يكن بعيدا بل هو اولى كما لا يخفى على المتامل ثم لقائل ان يقال يلزم على الاول هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد
لواجب آخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا تجامع الاركان الحجية وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن نهي
الشيء لوجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان كثيرا من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة اذ الايلاجان لا يجتمعان وبالعكس اي وجوب اللواطة
لانه ترك الزنا لانا نقول في الاول اي لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما يجب في هذا الاحيان ولا شناعة في الالتزام
فاذا ادى الصلوة في وقت يكون الحج بها متروكا كاحرام التبة فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط في حرمة ضد الواجب ان يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا يكون
حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد فكما انه يحرم الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بالضد اذا ضاد فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقته العمر كله فان حرم في جزء من اجزاء الوقت وقد احج على ما العمر كله وقته كذا يلزم في الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقته المقدر وقتا له الا ان يقال في الحج
ذلك الى العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هو ولذا يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا ينفي المواخذة به وانما جاء الحرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر
ونقول في الثاني التعيين للحرمة لدليل عقلي موجب للزجر والكف عن قبول التخيير تبعا فان الحكيم ليس شأنه ان يامر بشيء لنا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا
يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب ليقتضي تخيير
والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليهما ونحن نذكر ما قاله القائلون بالعينية قال
القاضي منهم اولا لو لم يكن الامر بشيء هو النهي عن الضد فهما اما مثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
اذ لا استحالة في الامر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشيء
مع الامر بضده هف قلنا خلافان ولا نسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد عليه فلا يصح الانفكاك
نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة
قلنا الاضداد اللتي هي سلوب المامورات مسلم ان الامر بها النهي عنها لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية ومدلولا كل ضد مامور تركا له كالممنوع كيف وليس
الامر نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به يلزم النهي عن الضد وظن المخصص للعينية او التضمن بالاجزاء ان النهي لا يقتضي
الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضي لا لوجود المانع وقد مر انه وارد واما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه
واما لزوم انتفاء المباح وسيجيء ان شاء الله تعالى حاله وظن المخصص بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اما من وقت الا وقته مندوب فيلزم ان يكون
كل مباح مكروها وسيجيء ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بالشيء هو بعينه النهي عن الضد او ملزوما له وبالعكس
لزم من الامر بالشيء والنهي عن شيء تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يعقل الامر والنهي من غير تعقل متعلقهما قلنا المراد التعقل عما يجوز
التكليف به بامر او نهي صريحا او لازما بينا لتكليف صريح وليس لامر فيما نحن فيه كذا فان النهي عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى
الاعم وجب في المشهور بان النهي تعقل ضد ضد وانما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب تحصيل الحاصل وهو
لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم واما تعقلها بالوجه الاعم كالضد
فلازم ضروري ومتحقق ههنا فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل ان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها ام لا كما في التحرير
ولا يرد ايضا انه سلم اولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واخرا اثبت تعقل ضد ما كما في التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غايته ما يلزم امتثال المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد عنده فيرد ان قال المجيب ان يقول لا بد من تعقل
اعتقاد المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وبهذا القدر يتم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي الا
الاعتقاد ووجوب الاستقبال لا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الاعتقاد حال الامر فان المؤمن
مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل ضد غير حاصل من غير صنع المامور ويكون اعتقاده مشتبه وهو لا يستلزم تعقل الضد اجمالا
وثانيا ان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يبين المستدل تعلق الطلب بالضد نسبيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد او ملزومه والعكس لم يتم دليل
الضد او في الامر ضمنية ونفس النفي امور ها الامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب
ولعمرك جنابا وعليه الكلام مسئلة نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بقول دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع لتحقق
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنحو الثالث يبقى الجواز بالنص المنسوخ خلافا
للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لنا ان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك والناسخ
لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز ونفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان ضمنيا هو الجواز المقارن للحرج في
الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما لا غير فمعلوم ان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة
ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ ما كان دليلا لم يبق في السند فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه
وقيل قيل الجواز جنس الوجوب والجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر حين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك
كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فتدبر وفيه نظر ظاهر فانه اذا ارتفع المتقوم بالفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل
الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن والا على هذا التقوم فلا بد من دليل آخر اليه اما كان ثبت به والا لما اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة ايجادية كما لا يخفى على
المنصف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة متحاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز
جنسه عن فصله في الخارج بل هو واحد وهو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب كان مركبا من المركبات الذهنية
او لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى ان الجواز جنس الوجوب وهو ادعى عليه يطلق ما باينه فكان موضع اشتباه
اراد ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه وقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه
العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد نسخ
الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو المتوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز واللاجواز ويطلق
على ما ليس يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه عقلا او شرعا كسؤر الحمار مسئلة يجوز في الواحد بالجنس
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله وللشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود الى قصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
الشمس لا السجود في هذا المقام فان التعظيم ايضا احد جنسي وواحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا هو مبنى المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحد ان في المآل لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا انه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا اولى من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به ان ما ذكر القوم باطل بل ان هذا التغيير اولى وحسن وحاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ما ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم النوع في شخص واوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو جنس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها بان يؤتى بواحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص من التحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا لخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شيء في ضمن بعض انواعه وتحريمه في ضمن بعض اخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شيء وحرمته بان يتصف بهما في اشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنسا او نوعا فاما ان تتحد فيه الجهة حقيقة او حكما لما اذا تساويا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف به وليس هذا من قبيل نسخ المؤكد لانه يرتفع هناك الحكم المؤكد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال ح فالتكليف تكليف بالمحال لا ان التكليف محال فتدبر او تتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية يصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فالاتي بها يستحق ثواب الصلوة عقاب الغصب وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح ويسقط اي بالفعل الذي شانه هذا الطلب وتبعه الامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والروافض لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يتخيل الا اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع او عدم اتحاد المتعلقين لهما حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتباراته كون من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي مير زاهد لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والمخصص النهي عن الكون في المغصوب فيلائم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور واذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري اذا لم يصر فصارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جرى الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب البتة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يتخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

قوله ان الكون المطلوب في الامر بالصلوة

على الفساد والدلالة تخرج التضاد وهو باطل قطعاً بالبديهة فانهم فعلاً بالنحو فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة عاصٍ في السفر قطعاً الى ان قال (او المفصل بين صوم يوم النحر) فانه اذا نذر صوم يوم النحر يجب ان يصح اذ الحرمة لجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوماً منذوراً فصار مثل الصلوة في الارض المغصوبة (مدفوع بان التخلف) اي تخلف حكم الصلوة في المكان المغصوب ممنوع ههنا تعبداً بالمخرج عن الاصل العموم فيه فيصح الصوم من جهة كونه صوماً منذوراً للفاسد يأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضاً عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والمعصية باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارسل ايام منى صائحاً يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى صاحبا الصحيح عن ام المؤمنين رضي الله عنها لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان تعلق النذر انما هو بالصوم ولا معصية فيه وانما المعصية في امر مقارن وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية والفاظ ابي سعيد رضي تحتمل نفي ابتغاء نهي رسول الله صلعم ولو سلم عدم كما هو رأي الشافعية فهو لمانع عندهم لتخلف لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاجل جهتين وهو اي المانع النهي الدال على فساد العموم فيه فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي منها بخصوصها فالجواب تخصيص الدعوى اي دعوى الاجتماع بما اذا كان بينهما عموم من وجه وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينفك من صوم النحر لا يندفع النقض من عموم الدليل فان مقدمات الدليل جارية فيه ايضاً وعند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو وكان احدهما ان ايجاب ما لا يتحقق عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم تعالى بما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع ان ايماء الشارع الملتزم عنه المتلازم قلت لا النقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بالكل لانه وجب او لازم وجب فالاجتناب عن الكل لانه حرام او لازم حرام فقضية التكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز ان يكون جهة الوجوب اعم اعما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا نقول بجوازه ونحن انما نقول لوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى خصوصها وحرمته من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافته الله فلا يساوي وان اعتبر التساوي على هذا الوجه فالكون الصلوتي في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس فتأمل فيه وفصل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا الا ان يقال العام المطلق لا تحقيق له في التحصيل لا تحقيقه الخاص لاتحاد الجعل والوجود فلو كان جهة الوجوب والحرمة عاماً وخصوصاً كان تحصلهما احداً فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة دون العموم من وجه فحقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات تأمل فانه غير واف لان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان العام ذاتياً للخاص واما اذا كان عرضياً فلا لان تحصل الخاص غير تحصيل العام العرضي كما في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه وهو ان اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت سبب المعرفة لها بالذات وهو محل المعروض لذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لم يلزم فان الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على ان القول لا يلزم الا اذا لزم الاداء مع جهة الحرمة وهو محل الوجوب انما هو الاتيان بالقصد في وقت لا يكون فيه الجهة الحرمة وانما يصح معها لانه ادى كما تعلقت الذمة اقتضاء لكن لا يكون المنهي عنه يكون اثماً وههنا اشياء منها ان ايجاب امر ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فانه حض على المعصية مع ان ايجاب شيء كذلك بسبب فعل العبد كايجاب ذلك الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم وليس حضاً على المعصية فانه لوجوب عند صدور فعل لم يكن

لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا بحثا هو ان الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم احدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فالوجوب المنذورية وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة
الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة وهذا الكون الذي
هو الصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو الفعل اذ كانت الكراهة لا لاجل الوصف وهو الواجب فان كان
باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب ايضا وان لم يجوز لكان الصلوة المكروه باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب وصلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبل الوصف
ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع جلي غني عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف واما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه سيجيء ان النهي عن الشرعيات تقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كذلك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوب فان غير الواجب
لا يسقط وهل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد فتعقب بانه مدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المصنف وقال اذ لو كان لعرفه احمد فانه ثقة اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى
ان في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها
اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به من خطاء ابي هاشم غير صحيح في نفس الامر كيف ويلزم ح تكليف بالمحال فان الامتثال للوجوب
والنهي المذكورين لا يصح الا بالخروج ولم يشغل المكان والخروج والحركة ممكن غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف المحال فانه يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال واقتفى الاسار لابي هاشم ان تقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريغ
وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصلح ان يقال ليس ههنا شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه ترضى بتفريغه فلا وجه للحرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرغ زجرا له عن هذا الفعل الشنيع لما ذهب اليه امام الحرمين ليس بشيء قال صاحب البديع و[illegible] انه
بعيد فانه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان دوام الشغل معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب فلا وجه
للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة من عباده مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كما يجاب به فهناك اي في الامر المقصود
منع الخلو لان الاتيان باحدها لا يكون الا بان لا يخل بها جميعا وههنا اي في تحريم احدها المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا واعلم انه لما كان المتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة او فكيف يكون لمنع الجمع افاد واعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على نحوين احدهما ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها فيفيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق
انه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء تحقيقه وتفصيله احكاما ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى
الفهم من كلمة او بعد النهي نحو لا تطع آثما او كفورا والثاني ان يتعلق الترك بما يصدق عليه مفهوم احدها ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للمنهي عنه

غير مقصود بالذات بالنهي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق بمفهوم احدهما بالعرض هذا وهذان كما في التمثيل به قد يترتب البتة في الحكم لا يقبلها النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو نحو لا تاكل السمك واللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس الحقيقة من انحاء تعلق الترك باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك بنفسه بالذات الا ترك هذا وترك ذلك لا المتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة ليعاد في الحقوق معنى الترك ويكون التردد بين المتروك ولا يخفى عليك ان الانحاء الثلثة الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام

مسئلة المندوب بل هو مامور به فعند الحنفية لا يكون مامورا به الا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مامور به حقيقة وهو قول القاضي الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص المتعلق وكذا القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال في انتقاء الاسرار الالهية قدس سره لان كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة فيه مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى ان الفاتحة حقيقة في القول المخصوص اذا كان فيها الفاظ مجازية والحق ان يقال والوارث قوله وكذا القول الحاصل من ان المخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مامورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتاب لا يخفى ثم انه يستدل ايضا بانه لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر والنهي واللازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب اليه قطعا ولو كان المندوب مامورا به لما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه ندبهم منه انه امرهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه باحتمال هذه العبارات سابقة الشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به قلنا لا نسلم انه فعل المامور به بل هو فعل المندوب اليه وقالوا ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا انهم قسموه الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك فيلزم ان يكون المهدد عليه والمباح مامورا به ولم يذهب اليه ذاهب هذا النقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا في حقيقة الامر وقسموه اخذا بالمعنى المجازي اي فعند يريد اياه فقسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم ان يكون امر الندب امرا حقيقة قالت فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس به فانه صيغة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية

مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان كلامه بظاهره فاسدا لا يليق بشان هذا التحرير ان يتفوه به اول كلامه واشار اليه بقوله وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية المندوب ولا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم آخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان او بالندب او بالتحريم او بالكراهة لا استلزام الخطاب الذي هو للتعميم فانه بعيد جدا تكليفا لم يبعد الى الشرع حينئذ اليه الى اللفظ فقط فافهم

مسئلة المكروه كالمندوب لا منهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عدم كون المندوب مامورا به تكليفا والاختلاف ههنا هو الاختلاف هناك فتذكر

مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من الخطاب بالتخيير لانه كلما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي يحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصها فهناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير في ما لم يرد الشرع للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا اليه اتفاق الحق هناك فتذكر

مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان متباينان من الحكم فان المباح المساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك وقيل انه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنسا للواجب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله
مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه
ترك حرام وكل ترك حرام او ملزومه واجب ولو مخيرا فكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي
وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود فح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم
الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخيير ثم قال وفيه ما فيه ووجهه ان المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعليه بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود
المقتضي وبان العدم لا شئ محض لا يصلح للوجوب ولو اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب
واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا تجب الا ما دامت مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند
وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال
القصد الى الحرام ونحن نلتزمه على هذا ينبغي ان تقيد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان متوجها او في وقت التوجه لا مطلقا فلا يرد ما يحتمل
ما ادعيتم من وجوب احد اضداد الحرام وان الحرام وان قول الكعبي بالازم لما ادعيتم فلا تخشى منكم مخالفة وانا نقول ان فعل المباح انما يكون كاله
لترك الحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو اذكر الحرام او تخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فلا يكون
واجبا في هذا المحال كما في الخبر الصحيح هو من وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا نشناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به تركه
الحرام او لم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتا
اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد عدمه مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا
الى المباح فتامل فيه فانه لا يبقى ح كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما بعد تسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت لانه وجوب يتبعه
لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادمة للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة
البتة فاجاب بان هذا اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها بما هي هي مباحة اي حرج في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى ما يستلزم
من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونوقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك الحرام الآخر ضده وكل ترك حرام
واجب ولو تخييرا واجيب بان له ان يلتزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفسه فانه حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا شناعة فيه وقد تقدم جواب حسن فتذكر
مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي لعله اراد بالمباح ما اذن في الفعل فهو اعم من المندوب والا فالمباح ودعوى
الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير لا بد من دعوى جزئية لما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتاتى خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشروع فالاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل بقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمؤدي عن البطلان فوجب القضاء بالافساد لانه واجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد
عليه اما اولا فلان معنى قوله غير من قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وانما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا التخصيص للنهي عن مطلق الابطال بالمخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد بعد الشروع وهم

احسن في هذا الابطال بل قتل او ابهم واما ثانيا فلان ابطال العمل في الاثناء غير مسلم اذ يجوز ان يثاب الرجل على البعض الصلوة وان لم يثبت ثواب الصلوة ما بطل منه بل هذا مكابرة فان بعض الصلوة لا خطاء له اصلا لثواب بل لو يعض في الكلام اظهر ثم ههنا كلام من وجهان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم الافساد صوم النفل بالاكل ولا تقع حا في فتح القدير انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فعله قضاء فان الكلام في نفس الافطار فانه مشتمل على ترك الواجب لا فعلت لعله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة في الفرض في حق المسافر فلا تفوت فائدة الوجوب فان الواجب ما يأثم تاركه ولا مخلص عنه هذا العبد الا بابداء هذا وباثبات المنسوخية او القول بان الوجوب الصلوة على من استأهل في الاخر فتدبر الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما حل الا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار ليس ابطال العمل فتأمل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه فهذا يدل على ان فيه تعلق هو بالقضاء لزم منه وجوب الاتمام فان القضاء فرع الاداء لكنه معارض بما رواه ابو داود والترمذي عن ام هانى قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هانى عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانى فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا الا ان يحمل على عدم القدرة الاخروية من الاثم لما كان لاعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان خيرا من فضيلة الصوم او كان مرادا بالمغفرة الا القضاء فافهم ولنا ثانيا القياس على النذر فان الوفاء به واجب صيانة لايجابه عبادة اليه فكذلك يجب بالشروع والتسليم اولى والمعترض بان فعل الشروع لا يصلح سببا للوجوب الوجوب مختص به والشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا الا ان فيه صيانة ما جعل اليه فلا حتى يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الافادة من ايقاعه فتأمل فيه ولنا ايضا القياس في الحج بل الاستدلال بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به في هذا المقام وقالوا تارة ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسدهما ولا يظهر لا ثم بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانا نفهم المناط الى الزيادة الباقية يوجب الكمال لها سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ليس عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقض فتدبر وكل الامر الى الله عز وجل

مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم واليسر النازل بعد ذلك العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه فح لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما الحكم الغير متعلق بالعسر واليسر بل حكم ابتداء ولكن كون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح به في البديع وما قيل بعض الرخص واجبة بعضها مباحة فكيف يكون الوضع فيها ففيه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتأمل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفي الاسم الاولى ما استبيح اي عومل به معاملة المباح في رفع المؤاخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو غفور مغفل قبل العذر ودفع المؤاخذة بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة اولى اي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ماجورا لا باقيا عليه تبعة جيت ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا ماجورا ان شاء الله تعالى ومنه اكل مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر وظاهره انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان اجاز فعله ان جاز مع قيام المقتضي للمنع اولا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا المهم انه يكون ايدا وكمة

الكفر على الايمان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله اعلم بمرادات عباده والثاني تراخي حكم سببه مع بقائه على السببية واراد بحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب فانه خرج
عن السببية ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما ينوبه الفرض اجزء
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلعم لحمزة ابن عمرو الاسلمي ان شئت فصم وان شئت فافطر وتاخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر واعلم انه روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره للشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزي الصوم لهما ان صاما انما
ويؤيده ظاهر الاية ويشهد ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا يدفعه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب
لا عبرة به بل العموم اللفظ ولا جواب الا باثبات معارض قوي يخصص الاجلى وهو الذي يقدم وما روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي
صلعم صام وفطر واتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين اعزب في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود
عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم
والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلعم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على
المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن والعزيمة اي الاداء اما اولى قيل اي فيه هذا النوع لانه اشتغل الذمة
لقيام السبب فالاولى ان يخلصها ويرضي ربه وقيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فان مات بها او مرض اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار
ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا بما لا اثم بها اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في زعمه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما
ينظر الى القلوب الثالث ما نسخ عنا تخفيفا كائنا مما كان من قبلنا من اخر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كقرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك
من كون التوبة قتلا وتحريم السبت وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم الرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعيته
في الجملة اي مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم
تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وفي هذا النوع لو طمع بات وفيه ترك اثم النية وعند بعض الفقهاء وسقوط حرمة الميتة من الاول وروى عن الامام ابي يوسف
ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر اصلي فلا رخصة حقيقة
والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا اصلا فلا شائبة لكون عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا
في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اي كمال النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه التغير منه تغيرا قويا بينا
بخلاف الثاني وان كان الحكم الاصلي باقيا من جهة بقاء السبب لانه ليس الخطاب متعلقا به ففيه التغير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار
الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالوي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يعبر من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق
بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما يبقى مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
على ما يبقى مشروعا غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما يبقى مشروعا في جنسه كتعيين المبيع ولم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في
الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه اولا وبهذا المعنى في
الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة الى اسمعت وليس مقصودهم ان العزيمة
لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل ويعلم الرخصة بالمقايسة وكان للرخصة تقسيما اخر تخصيصا فانه لم يتعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلهذا لم يقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكيف يدخل في الاقسام لان الكف فعل وبعده وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن الافادة فرع قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من اتم انواع الرخصة وهو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها واذا لم يسر فلا يشرع او وضعه الشارع لازالة الحدث وما كالبلن والحذر فيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هنا مشروعا لان شان النوع الرابع ذلك لكنه مشروع لبيان انه نسخ تخفيفه لانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي لمشروعية الغسل بطل مسحه لو خاض في النهر بعدما كان يمسح ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع ح لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا يفيد انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في النزع واجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقولنا وان الغسل ما لزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل الغسل بعده تحصيل الحاصل ورد هذا الجواب بالوجه الاول بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارض الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهو دليل عدم بطلان المسح فرواية البطلان لا تقاومه ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر اثره في حدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد احدهما كيف وليس هذا الا الاكتفاء بالتوضؤ السابق على الحدث بعده وهذا مخالف للروايات الفقهية بل الحق في الجواب ان بقاء المشروعية في رخصة الاسقاط ينفي المشروعية للعزيمة في نظر الشارع بان يكون اتيانه اي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء عليه وبطلانه هذا اي لا اثم ممنوع وانما حكمت تلك بالاجزاء وتوالي الاثم بعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان اثما وقد صرح في الهداية ان الاخذ بالعزيمة اولى اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى باسقاط سبب الرخصة اي بنزع الخف فحينئذ لا يبقى رخصة المسح ولهذا العبد يميل الى ان دليل على اولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا ان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصح في الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التخفيف في حق غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل لا لغسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب غسله بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا تعلق بها فالطريق الانصاف والله اعلم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على معنى لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين وان كان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة استتباع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده ولا يسقط القضاء بالموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة بهذا المعنى من الحاشية ولا يخفى ما فيه من الضعف فان المامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلوة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وفيه مشغولية الذمة بالقضاء وانما لا ياثم لانه لم يقصد الا الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء والسهو وما ثبت على النية موافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند المتكلمين فتدبر ولان عند الفقهاء وكونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء بما امر به وهو الامر ومعرفة الحقيقة بالصلوة المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا فمن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا دخل للشرع اصلا فظاهر البطلان لان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى ولا يتصور الا بالسمع فقد اشتبه عليه توقف الطرفين على الشرع بتوقف الحكم عليه وقيل انها من احكام الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه الا بعد تمامية الاركان والشرائط ولا توقف عليه الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذا

والشرط وهو خطاب الوضع وجوابه لا اشكال فانه لا يشك عاقل في ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان وشرائطها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيانها المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تعقل الطرفين فتامل وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى الاسقاط للقضاء شرعي ودفعه اقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو اي كونه تاما فرع بالموافقة للامر كما هو معتبر مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ونحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة لكنها غير مطابقا لما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع الثمرات وهو اي الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه باركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد بحقيقته باركانها وشرائطها ترتب عليه آثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له وفي الفسوخ زوال الملك وبهذا المعنى للاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقته بعد معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد ان ثبتت تلك المقابلة المشروعة باصله ووصفه والفاسد هو المشروع باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسئلة الشرعية لكن الصحة ان هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب للفسخ وهذا مشروعه بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا ايانه كما شرع ولا شك انه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت واحد للصحة بالمعنى الاعم المشهور او بالمعنى الاخص بالمعاملات المصطلح عندنا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زواله مطلوب الفسخ عنده اشتمالها على وصف وغير مطلوب الفسخ عنده نهاه عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا المصنف بالتامل وقال فتامل ∴ ∴ ∴

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين الضدين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او الممتنع بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوزه الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين صادرة واختلفوا في وقوعه فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل هو وقوعه ايضا لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما هو شأن الطلب والا لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل يطلب آخر وهذا ضروري فلا حرج لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصورا كما طلب اي من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج ومعلوم باطل بالضرورة فجواز التكليف بالمحال باطل قيل هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف اوجد اجتماع النقيضين او المحال قال وهذا الذي ذكرنا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال او ائت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيح : لا نقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كما هو الحق فانه تمنا وهو لعله لانه دال عليه لو تم الى لكن التم امتناع هذا التكليف والمدرك لا امر وان التكليف بما لا يقصد منه ادهنزل
وهو تحيل عليه تعالى وان التكليف بالمح لنقص يستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للعدوي وتحقيقه الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقد مر وتبين
بالفصل بالجهات في هذه المسئلة تتر الى توضيحها اجمالا والان تفصيل تفصيلا فقال الاول تصور وجود المحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرادنا في
الجواب ولكن المنع مكابرة اذ لا سبق للطلب ان بقاعها الا استدعاء حصوله واستدعاء الشي لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول
ان التصور لوجه كاف للطلب وهو غير محال اقول في الجواب علم الشي بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات او لا وحقيقة الا بالكنه وكان المطلوب هو الوجه
لان ما هو مستدعي الاستدعاء وانما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو هو والوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين
الاشكالين في الدليل لقوله الطلب موقوف على تصوره وتوجهه كما طلب الا ما طلب فذلك الشي بل شيئا اخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم
ان علم الشي بالوجه ليس علما به الا كيف العلم ما يتميز الشي من اغياره والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا يتميز منه الذهن حق التميز
لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع ثم اصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجه علم بحقيقته دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا نقرر
الى الحق لا يساعده بل العلم عندنا حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا لقلنا على راي اصحاب الصورة الوجه علم الشي بالوجه وان كان معلوما بالعرض
لكن هذا العلم العرضي لا يكفي للتكليف كيف وقد صرح بهذا العلم كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف اليه هذا فالصواب
ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب فلا تعاون هذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافه بالوقوع وانما هو
عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال اقول في الجواب ان تصور المحال ماهية المحال متصفة بالوجود في
الواقع سواء الضعف في الواقع وصدق العلم او لا وكذب ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور بتفصيله
عنها فلا يضر ولا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المح من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره
موجودا وغير موجود والكلام في الطلب التحقيقي وهو لا يكون الا بتصورها لا يقاع وقد اشار الى هذا التبع في الدليل بقوله الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر
بالصلوة لم يتصور بالامر متصفة بالوجود في الواقع والا انقلب علمه جهلا اذ علم لا يوجد الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد صح الطلب من
غير تصور وقوعها ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصور بالامر على ما يستقيم لا من جهة الامتناع
في تحققها فلا استحالة في تصورها كذلك وان جهل المتعنت بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما يستقيم لانه لا يقع منه شئ بل الاولى
ان يقول تصور حقيقتها ويطلبها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال
اذ ليس حقيقة بتحصيل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بقوله قوله وتصور وقوع المح من حيث هو مح يبطل اي
وتصور وقوع الممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين مح قضية موجبة يستدعي تصور المح الموضوع مثبتا فالمحكم تصور المح فانتقض قوله
وتصور وقوع المح اه اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محقق في المنطق وتقريره ان المح لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا وانا لك
هذه القضية فالعنوان فيها ممكن جاء المح الا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار مواد تحققه فان الامتناع ثابت للعنوان بمعنى ان مواد
تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الفن غير ما لا سمعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال
في امثال هذه الفصل فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده وقال لان
تقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار مواد تحققه فليكف في طلب مواد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاع ٢٠

في ضمن سواد والتحقيق في الصواب في الجواب ما أشار إليه بقوله على أنه فرق بين تصوره أي المحال إيقاعا وبين تصوره مطلقا فالأول ممتنع لازم على تقدير التكليف
به لأنه طلب الإيقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فإنه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها إذ لا بد للحكم من تصور العنوان
لا التصور إيقاعه فتدبر واستشار إلى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الجواب الاشعرية قالوا أولا لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لأن العاصي بإبائه
والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى أنه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى بموته ومنع
عنه قبل تمكنه إذ المعلوم محال والجواب أنه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع ويجوز أن يكون الوقوع
ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا وإلا لبطل الإمكان فإن العلم بإمكان المعلوم أو امتناعه تابع للمعلوم فإنه ليس سببا للإمكان ممكنا في ذاته تعلق
العلم به ممكنا وإن كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والإمكان لا يكون بالغير لأن الكلام في الإمكان بالذات وما قيل إنه يلزم من جواز الفعل مع تعلق
العلم بالعدم جواز الجهل فإن الجائز إذا أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزوم امتناعه فممنوع لزومه فإن
العلم حاك عن الواقع المحقق لا عن الواقع الفرضي ويجوز الوجود إنما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول إمكان وقوع خلافه إنما يوجب
إمكان تعلق العلم به من الأزل فلا إمكان للجهل وأيضا يستدعي استدلال الأشعرية أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين
من الفعل أو عدمه وخلاف العلم محال فهو إما واجب إن تعلق العلم بالفعل أو ممتنع إن تعلق بالعدم ولا شيء منهما بمقدور فاستحال من المكلف ولزم كون كل
تكليف تكليفا بالمحال اعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فألزموا عليه تكليف المحال أما من الأول
فلأنه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور ومستحيلا بالنسبة إلى المكلف وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت
مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه بل الأشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق أنه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم أما عدم اللزوم
من الأول فإن القدرة إنما يجب في زمان الإيقاع أي إيقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال
الإيقاع وأما عدم اللزوم من الثاني فإن التكليف عنده أي الأشعري لا يتعلق إلا بالكسب كما هو عندنا أيضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالإيجاد الذي
هو غير مقدور وللرد فيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي أن ينبه بأن الأشعري لا يخلص عن القول بالتكليف لغير المقدور فإن
الكسب عنده أيضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف وقالوا ثانيا كلف الله أبا جهل بالإيمان وهو
التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه أي بعض ما جاء به أنه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو أي التصديق
بعدم التصديق إنما يكون بانتفاء التصديق إذ لو كان التصديق لعلم التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فإذن التصديق يلزم عدم
التصديق ولزوم النقيض محال بالذات فكلف أبو جهل بالمحال بالذات والجواب أن لا تكليف لأبي جهل إلا بالتصديق في أحكام الشرع أنه من الله والإخبار
بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق إخبار منه تعالى إليه صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأبو جهل غير
مكلف بتصديق هذا الإخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة لكن إن قالوا فإن قلت إن التصديق بالأخبار الشرعية أيضا مستحيل منه لأنه خلاف
خبره وخلافه محال قال ولا يخرج الممكن عن الإمكان للعلم أو خبر فإنهما إنما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعا لا لكونه واجبا ولهذا القدر تم الجواب
بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لأنه لا فائدة ولم ينتفع به المعذ وقال وما قيل لو علم أنه لا يصدقه يسقط منه التكليف ممنوع أي
فإن الإنسان لم يترك بتعدي المحال فلا يسقط عنه التكليف أبدا قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعا من المقدورية
فاختياره به وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعا فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف ذلك لانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الابتلاء

او الامتثال لا يتحقق بعد لعلم المكلف بعدم الوقوع وسنشير اليه في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره وههنا سؤال جواب انه مكلف بالتصديق بالجميع ولو
اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق عدم التصديق اجمالا او التصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا واما اذا كان اجمالا فلا فان التصديق
الاجمالي ليس ملزوما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا لا محيص منه فان هذا الاجمال لابد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا لهذا واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه تحقق منه التصديق وقد فرض ان لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو يستلزم بعدم التصديق فتدبر ما لا يصح حتى الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التحقق الاجمالي
وههنا افيد هذا الاستلزام من غير تبيان والاوضح ان يقرر ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بالجميع ما جاء به لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا فلزوم
النقيض محال بالذات فافهم واليه يلزم منه الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا بعد الاستقصال فيلزم الاستحالة فتدبر مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشائخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاق
بيننا وبينهم لعقد الامة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعقد ويفسخ المعاملات كما يعقد ويفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه انهم يكونون مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المواخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات
الا ان يقال ان الترك لها صحة من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشائخ سمرقند وليس عند احد من المشائخ تنقل
في التكليف بها وفي كتب الشافعية محل النزاع هكذا اذا تمت شرائط وجوب الفعل فقد شرط اليس هل يصح التكليف عند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وقال
المتكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا اثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه ليس بحال من يدعي الاسلام ان يتفوه
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا حكم المجيب ان لا يكون ايضا مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان ينسبوا مثل هذا القول القطيع الى هولاء الاكابر اولي الايدي
والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف اذ المعراج بين محل النزاع فقال انما اختلفوا به اي الشرع في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم ام انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشائخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين به فيما نحن فيه ايضا فيعاقبون عليهما اي بحكم هولاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشائخنا قائلون بالثاني
فعلية فقط اي فيحكمون ليصيرون هم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك ادائها فقط يا ان هذه مسئلة هي مسئلة ليست جزئية لمسئلة اخرى وبان لكان في
الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المواخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه الا في
اللفظ واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المنين على الكفر مخلدون في النار حيث شاركهم في الكفر يقعون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العذاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر ليس اهلا لها فلا يصلح للتكليف فمثل
هذا البخاريين كمثل مريض لا يرجى تاثير الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشريفا لهم بل نكال ولا لهم فان قيل ان الكفر لا يصلح
مرفها بانتفاء التكليف فانهم ليسوا اسند محفوظ عن ابي حنيفة واصحابه وانما المشائخ الآخرون استنبطوا من الفروع القصيرة فما هم افتقدوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد العياذ بالله تعالى ثم اسلم لم يلزمه بعد الاسلام فعلم ان الكفر مبطل لوجوب اداء العبادات وربان التزام القربة قربة فيبطله الردة فلكم يحب

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام وبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام ليس موجبا لانه قربة لا غير لانه سبحانه هنا
فان الله سبحانه ما سلم قولا لكافر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سببا للوجوب مما هو سبب وله وجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاسلام يجب
ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء وتأمل فيه ومنها مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين انما تدل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة واسلم
ثم احرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه لو مات ثم اسلم لا يلزمه الكفارة والكتابية
المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في الحاشية وفيه ما فيه اما في الاولى
فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جناية مجاورة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب الاداء اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فلان الاسلام
يجب وجوب ما قبله فيبقى الايمان واما الرابعة فانما يتأتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا يظهر الا عدم وجوب الغسل عليها
ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا التمكن من اداء الصلوة ولما لم يمكن الاداء ومنها تيسير الاصل لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه للكتابية
م الا لو صح التكليف لكلفهم بالفروع لصحت منا فوادوها لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه واللازم
باطل والحل انها اي العبادات يصح مقارنات الشرط وهو الايمان كالمحدث لا يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجواب انها لا يصح منه ابدا فانه بعد الايمان
لم يبق في ذمته شيء فاي شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لامكن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
العبادة بدون الايمان لا يصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يمكن
بشرط الكفر والضرورية بشرط لا تنافي الامكان الذاتي وينتقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم اجتماع النقيضان
ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه ان الفرق بين نفي التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتيسر ههنا اي حال الكافر بان يفعل العبادات زمان الكفر مبطلا له وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال
لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكافر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل وثالثا لو كان
الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب اي يهدم ما قبله من الذنوب
والجنايات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضرورة
الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر ان قوله وبامر جديد غير محرز للمثبت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكوة فعلم ان
ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تأويل بعيد فان الآية مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام
مندوب والتكليف ينتفض سببا لسلوك النار بل بسبب سلوكهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية اي ذكر لوازمه وامارته ولا معنى والله اعلم والتسألون عن
سبب سلوكها النار مع انه لم يكن هذا علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم والتكذيب بيوم الدين الا
يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فسيأتي ان هذه الآية ايضا مكية بل المعنى ويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين فالكل مأمورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا قالوا وقد روي عن الامام الهمام الوصايا
الناس على ثلاثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكلمة العبادة تنتظم الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص

ان ليست بالاسمال امر كعبة وبا التوضيح موللاد مهذه الاية ج لا دليل اصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر
والمومن توجب بن على الكفار ايضا بل ... لا بعد فيه لا بعد فيه ... كما من الناس ... والثالث تيادلون بالتخصيص ان ظهر مخصص لا يميل الا
كما قال هذا والله اعلم مسئلة لا تكليف الا بالفعل حالا فالكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع
يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مساوا ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى ليكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع لاحد في
عدم الفعل لعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود ولمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم الفعل
للمشية المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه المشية ام لا وهو اي هذا العدم الذي يتحقق بالامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول لا يتعلق
به اي العدم المشية بالذات فليس العدم الناشي من المشية تحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي المشية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا تقتضي تحقق
فلا تعلق المشية به فلا سبيل اليه اي لعدم الاصلا اما اي المشية بما هو وسيلة اليه هو الكف عنه والعزم على الترك فالحكم بالذات في حق المكلف المانع عن
توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات
في النهي هو الكف لكان اي مرتبا على عدمه فعل الحرام اذ ليس في النهي الاطلب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الاخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالحكم بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ودافع عنه وهو اي كون الوسيلة
التي هي الكف مقدورا معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان اثرها القدرة الاستمرار فان باتمام الوسيلة يستمر العدم والا اي وان لم يكن المعنى ما ذكر
فلا يصح لان العدم من الازل باستمرار علة الوجود فالعدم اصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اوما اتحقق علة لا تحقق باخرى فاندفع
ما اورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي ثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره بقاء واثر القدرة
وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون بقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتدبر ولهذا اي لاجل ان العدم
لا يكون الا باستمرار مشية الوجود والمشية انما تتعلق بالكف عرفوا بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية ودون ان يقولوا ان شاء
لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل فيدل اذا كان الكف واجبا وسلامة تحصيل النفعلة عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيما قصر في ترك هذا الواجب
قلنا لا تكليف للعاقل تحصيل الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد الشعور يجب العزم ولا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه
انه يلزم ان يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه لم يفعل حياء من الناس او الدين يحكم بخلافه الا ان يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان
الهم بالسيئة لا يكتب والحق ان الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمه عدم المنهي وحين الغفلة اذا تحقق عدم الحرام
بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا والحاصل اي حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور
اي الفعل المقدور وهو الكف في النهي والفعل في الامر ذلك وان عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور
لا يستمر بعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا ومخالفا
غير الكافي فعل الحرام وذلك لانه كسب القدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدم ما اي لكونه معدوما غير
متحقق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه والتالي
باطل والملازمة لان المواخذة بما ليس في قدرته باطل اشار الى رده بقوله لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور واذا كان واجبا وفي
ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا المعتزلة قالوا امر وهي الى زنا فلم يفعل مدح على عدم الفعل بقوله تعالى

والامر يحل دفعه فالمراد به دفع النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى المزجور اليه قلنا صح انه يحتاج على عدم الفعل لكن يحتج
للكف عنه هذا كله هو ظاهر مشكلة نسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه نصا وبعلمهم اخذوه من قوله القدرة مع الان
الشرط مع المشروط وفيه ما فيه وهو اي هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا وح يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان فاذا لم
لم تتوجه لا يكون العاصي مكلفا اصلا ولا اشقاه فوق هذا ويلزم ايضا نفي امتثال فانه الايمان كما يتكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
ولا العلم بالتكليف ابدا قبل الفعل وايضا لا يصح نيته اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد ومع ذلك القساد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث
قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي وقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبله اي الفعل البتة لا ينكره الاشعري وينقطع
بعده اتفاقا ويؤيده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال الفعل هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وابطله تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد
الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والممتنع ايجاده بايجاد آخر وقال وهو باطل لانه كما يقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو اي طلب الموجود باطل بالضرورة كما ترى
وقد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا تشكيك في بقائه وح لا يرد شيء والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان
اشتغال الذمة بالامر ينتفي مما الفعل فافهم وما يقال التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو يتحدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم
مقارنته بالحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير ثم انه لا يتم في الانيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان
ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا
ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع والكلام في الطلب المتعلق به ذا الاجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب
الخصم قلت ان الطلب المجموع باق هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس مع اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معنى اصلا فتامل واشكل الاشعرية
قالوا الفعل مقدور حال اي حين وجوده لانه اثر القدرة وما اثر ما مقدور واذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من تكليف الا عدم القدرة
وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلا الا في الكسب الا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما تعلق
به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نسلم
انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من
من غير وجوب وترجيح المختار احد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى الباري عز وجل فانكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب
الموجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة القامعين للبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو افقونا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة
لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا وهو قبل
المشروط تدبر فانه لقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام فيه ففيه غلط فاشتراك الاسم
ولعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد
ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا
تكليف لغير المقدور ولا يصغى الى قول من يرى تكليف المحال اتفاقا واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا

لاقدرة اولايكون مقدورا متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور له البتة فيصح التكليف كذا في المواقف فالحاصل
نفسه فذلك يكون تكليف العاجز وفاقا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيه اليهم فيا ذكرت ماسبق هو ما كان المكلف به عاجزا عنه ومن ضده فلا تنافي فانهم
اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس كخلق الجواهر اتفاقا فانه ما بيننا وبينهم فانه يستحيل ان يتعلق قدرة مطلقة بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها الا بحثنا كالمقيد اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك لكن الكافر قادر على الايمان
لكن مع العوائد منعه عن صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية وانكارها
مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او يخلق الله تعالى عنده يسمى استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي
عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعري بها واما انكاره القدرة لها فالاشعري اجل من ان يتفوه به فضلا عن ان يجعله مذهبا لكن كما جاز …
ولم يتفق مراده فهموا ان القدرة لا يكون قبل الفعل ونقلوا كذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه وبهذا والله اعلم
المحال عبارة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النحو من التعلق بدونه اي المتعلق محال وهذا الدليل
الغير … شك انه لو صح الاستطاعة المذكورة تم اولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع انها ليست مع المقدور والا لزم
قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل لعدمت عنده فلم يتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وتمامه في الكلام عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط
في التكليف القدرة الكلية التي ينبه بتوارد الامثال التي المتقدمة على الفعل جرى مكين منها وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه فلا يكون مقدورا
قبله فاذن ليس القدرة قبل الفعل وهو فاسد ايضا كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل اليه ومعنى قبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر فرع القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معا بكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلا في زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الآخر مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة
صفة بها يختار فعل احد المتساويين لا يفعل هذا الا بعد سلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة … عليها فضلا منه تعالى
بالسير … منه بها وقدرة الانسان مع يسر فلابد هناك من صحة اسباب اليسر فالقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب كما ان الفعل بها مع العزم غالبا
وقوعا فالواجب على القادر الاداء ولو … الواجب بالشروط بهذه القدرة فقط عينا الاداء وجوب القضاء فان فات الواجب بنفسه بلا تقصير لم ياثم
ووجب القضاء ان كان له خلف والا يمكن له خلف كالعيد فلا قضاء بعده … الاثم بعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف
ووجب القضاء اولا ولم يكن الفعل بها مع العزم غالبا وقوعا فواجب الاداء لا بعينه بل ليترتب عليه القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع
الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لاعتباره قدرة ما تحمله للاداء حتى يقدر المكلف قدر اعادة كيف لا واي فرق بين
الاداء في هذا الجزء وبين حل التحويل فانهما لا يتعذران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير وانما يجب عليه انه لا قطع بالاثم
اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين حارب الجبابرة وكادت الشمس
تغرب فقال للشمس قفي حتى لا يدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال … غربت وعن سليمان على نبينا وآله الصلوة والسلام حين كادت صلوة
… اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق للقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلتزم عدم القطع واي دليل على انه … الامتداد

اما بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت ح ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء لانه قد امتد وانقسم وفيه ان له ان يختار الشق الاول ويقول ان المشنوات يمكن ان لا يبقى اخير الاجزاء للامتداد وفيه التغاير شرعا بازدياد والاجزاء فيه تحلل بان الوقوف في زمان الحركة من طلوع الظل مثلا من الى الغروب بداهة ولا نزاع فيه فان الكلام في التضييق شرعا ويلزم ايضا المناط ههنا الاخير الواقع لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاول في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلوة في الواقع بل يجب عليه شيء والاظهر الامتداد او بالقاف كالشمس تسع الوقت ويجب الاداء عتبا بالاتفاق وفيه ان المقصود لا القطع في الضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فانا اسنا بقا عليه قلنا لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل ثم ونامهم العجز الحالي وبل النقل الى البدل الذي شرع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقول لا قطع بالقضاء الاخير لاحتمال البقاء فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا تحصيل الصلوة مع امتداد في مثل هذا الصغير اجاب بقوله ولبطلان الطباق الكبير بمثل هذا الصغير بها كلع مستندا بان مراتب الشرعة غير واقفة عندهم وفيه نظر اما او لا فلانه ان ارد بالبقاء بقاء ذلك الجزء ويعيشه فح يلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على التحرير واما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض الجزء الذي لا يتجزى فانه يلزم ح الانقسام نعم لصح هذا اي لا انقسام لان الشريعة غير واقفة على حد اثبهم واما ثالثا فلان المحذور ياق اوالا يعني القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على العلم لوجوده لا العلم بالقضاء وتامل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان الفعل الوقت ان اداته وانقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفصل وهذا كله جدل وانما لا يلزم من البيان الا الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في تقرير الكلام القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وجاد وهو الجزء الاخير او ردان الجزء الاخير لا يصلح الاداء فلا بد في السببية من الجامعة ولا اقل من امكانهما وبانه يشكل ح اتحاد سببي الاداء والقضاء واجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان المجامعة بين السبب والمسببية وجبية كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للمجامعة وعن الثاني انه غير ممنوع في مستعمل الاتحاد ايضا ان نفس الوجوب للاداء اثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر تحقيق فيتذكر لكن بقي ههنا كلام عويص هو ان اقتضاء السبب لم وجوب في الذمة وان كان خيرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظا من الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الان وجوبه ههنا كان بالشروع وههنا قبله وهذا الكلام غير واف لان الشرع انما امرنا بالصلوة في هذه الاوقات الا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع مشروع ووقع بالاداء به فيجب صيانته بالاتمام هذا فتدبر بان الاشبه قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن لا في المختار فتدبر والضعف واما القدرة الثانية فشرط لوجوب بعض الواجبات فيستقر بها الوجوب اي وجوب اي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة يسقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم والا لم يقدر اصلا بقي الذمة

مشغولة ولو اخذ في الآخرة ولذا حلموا ابقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة اذ لا غناء الا من النصاب كذا قالوا الا الزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه سمى قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا اليسر مرة بعد الحول وهذا اليسر
اخر وبهذا اي لكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اي بهلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم وتعدد الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت يسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس
به نعم لو قام دليل من الشرع حال عنه لتم واليه تشير الى فوات اداء الزكوة فان له ان يؤخر الى اخر العمر ولا يفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فيسقط
الوجوب ولا يتجشم عليه الا دليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر الذي يتسبب لك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا ان كان يجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهوله فلو وجبت عند تقرر الهلاك بقي غرامة بان الاقتضاء الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل مسئلة لا يشترط

القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبه عندنا لان الاشتراط اي لا اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتحاد التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب لما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متعلقا بالاداء فهو ايضا فعل القضاء كما شفاعة وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف
متعددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء ولكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ما بينهما فان التكليف به يتوقف على
تصور البقاء عادة وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التأثيم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء ففيه
القضاء وتكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بالعذر وقد اجمع
على التأثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلاة القضاء منتهيا الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذ التاخير
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية
حسب القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى اخر العمر فقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياثم الا ان يلتزم هو عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء وكما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان التاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من الكثير التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعل التاخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون الاثم للتاخير الى اخر اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله تخصيص لا يكلف الله الاية نفسا الا وسعها بالاداء
فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصص بنصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك
النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اقول
اذا وجب الواجب في الجزء الاخير لكن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتأثيم مشكل لعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والله اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يوجبون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تحمل الذمة بالاداء وبقيت بعد القضاء الوقت فامر تفرغ بهما

بالاتيان الى المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان قادرا على تفريغها ولم يتفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال التجوز المغفرة او الاثم وهذا امر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر بتفريغ ملك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتاثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله اه اذ هذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبها اداء عينا فاذا اخر الى النفس الاخير المتميز بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الخلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له ادا كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان اراد واهذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال ❊

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عند الاكثر والمراد بالفهم نفس التصور بلا التصديق والا لم يكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الاحكام فالايمان موقوف على توجه التكاليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا دور عليه وافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال قيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع منه اي من كلفه امتثالا اي لاجل وقوع الامتثال كما يراه معتبر التكليف بالمحال او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويشمر فيه لا الامتثال كما يراه قائلو التكليف بالمحال وهو اي الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له بمحال لانه اي الايقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا لا ينتقض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا ههنا فالاولى ان يقرر ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا ينتفي مما لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال الا في زمان عدمه وليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان اريد ان طلب لوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال والابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فتم المطلوب واستدل لو صح تكليف العاقل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع تخييلا فيها الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع تخييلا الا عدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا غير واف بالقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سواسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والاصح تكليف البهيمة اقول انه لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس ابعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان قطع فلا دخل لكونهم مجبرين والا فلا وجه له بل الحق في المنع على رأيهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة ليس ابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد اجازه فهذا فليجز ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان الثاني مهم ضروري ومجمع عليه عند من قال انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها متألفة من جواهر فردة لا غير والزوج

اليه صح ولكن منافعه الشرعية لعدم ثبوت الحرمات فيه التصور ت دبالغايات تتم ان كل شئ متعلق الله تعالى احتياجا او التمد قادر على كل شئ فهو ولا دم
عنده وبلا والبهيمة الفهم مما اشتمل له المعم الذي فلا وجه لا راده بانع تدم القدم فيها فقال فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد او العادي
البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا الخبير ان تكليف العاقل لا تكليف السكران حيث اعتبر سلامة و ايلاده وهو فاعل فصح تكليفه بل دق
مثلا لانسلم ان اسباب الطلاق تكليف بل هو من باب المسببات باسبابها فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران تم جبرا وصارت الزوجية اجنبية كالصوم
يجب في الذمة جبرا شيئ وهو الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالاغماء لكن على هذا يحتاج ان لا يكلف بالكف عنها فلو عليها المأثم ثم قال مطلع الاسرار الا
بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكر محرم ما قضي الى التسبيح فيه فانه بخلاف النوم اقول مشكل ليس هذا الا ليس لا اشكال فيه من جهة
انه لو صح منه كان اتيا بالفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي تصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار
فالاعتقاد لا يتصور منه فرع المشكل لا ان يصح الاسلام من السكران الذي انعدم من العقل تمييزه والذي لا عقل له اصلا تمييزا فقط والسكر
في الاقرار اشكالا وهو ممكن منه فقال والحق في الجواب ان اهل السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شئ بل مكلف زجرا بمعنى انه يكلف
بثقل حجارات ای لا اهل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرها فيترتب احكامها من فرقة الزوجية وحرية العبد وغيرها ولو اخذ بترك
العبادات الواجبة قيل من الاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه لما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يترك فكانه اتى بهذه القبائح
القبائح كلها باختياره كما لا يسقط قبل انه ادعية للتكليف وله جزاء لا يحتمله انكار واصل الخبير فاهم الخطاب لشكاية تكليف والاقلا وجه لا تكليف لان
والميت والمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فالاثبات في من لا قصد له فكانه لزوم الالتزام لما في لزوم
الكفر عليه باعراض التزامه انما اعتبر القصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت فيه ولا يرتفع بشبهة النحو
ان هذا في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فكان خطابا حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم
انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لما يقتضيه من الاختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة يفهم
البديهة فافهم ثم قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله واعتبار ابي حنيفة عدم التمييز
في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد اهم لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان ندرء الحدود
الشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قاصر من وجه فانقلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال في معنى حتى
تعلموا ما تقولون حتى تتقنوا ما تقولون وهذا الذي ذكرنا تاويل فيه فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الامجاز وفي بعض النسخ وهذا تاويل
ولا يظهر له وجه ولعله من سهو الناسخ الا ان يقال هذا تاويل لا تفسير فانه بالرأي حرام والقوم التزموا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة
في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تعلموا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما فافهم فاقلت لا يساعده شان النزول فان
الخمر لعبد نزول هذه الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا تسكروا وقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى
ووقع في تلك الفتنة فتركوا وقت الصلوة وما بقيت بعد نزول هذه الاية مباحة الا في اوقات غير اوقات الصلوة فتدبر مسئلة المعدوم مكلف خلافا
للمعتزلة ولما كان التبادر منه انه مكلف تنجيزا وهو باطل قطعا وهو تبادر الخطاب تنجيزا فسره بقوله والمراد منه التعليق العقلي اي التعلق بشرط وجوده
لا التنجيزي الشفاهي قيل الاشعرية يتفقون بهذا على دعاويهم اذا كان المعدوم مكلفا فالنائم احرى بان يكون مكلفا وعليهم ان المعدوم لم
يجب عليه شئ اداء وان شئت قلت لم يلزم الا على الاول كيف لا يجب على النائم وكيف الحكم الاخير لا بهذه بل هذا التزك فان المعدوم

تارك من غير مواخذة مع القول بالوجوب عليه و على الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فالتكليف ازلي و ايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف داو لا تعلق في العدم فلا تكليف و اما نحن فلا يرد علينا لانا لا نجوز تعلق الامر بالمعدوم و الايجاب من غير تحقق الوجوب و بالعكس و اما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم و اما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روى عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخيار الذي يعتقد الامال بالاعتقاد صاحب الحاشية رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا و بين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد يتشرف التكليف لتعلق به الحكم و لهذا المعنى النائم ايضا مكلف عندهم و نحن لا ننكر ذلك فان اراد هذا الخبر في تصحيح الوجوب السابق بتاره انه ليس بحسب على المعدوم و لا يلزم منه انتفاء الايجاب و لا يقتضي الايجاد ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء احدهما مع بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو سعي الفعل و نحو ذا مع التعلق بالمامور و لما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب و اما الايجاب فمعنى افعل من هو قائم بالامر و هذا القيام حاصل ابدا و اما الوجوب و الايجاب الذان هما اعتباريان و بينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الدرك عندهم و ان اراد الوجوب العقلي بختيار ان المعدوم في الازل يجب عليه المامورات وجوبا عقليا لاستحالة الاظهر ان يقال الوجوب و الايجاب العقليان ثابتان في الازل و لاستحالة و كذا حال النائم و المتحير ان اليساني الازل ليف المعتبر في الايجاب المتحير التعلق المنجز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله و ايضا ه ففيه الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار و اما الوجوب السابق على الشرع فمذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي يدل على ان حاصلها ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع و لا يمنعه انهم يكون بلا امر كيف و الامر قائم بذاته تعالى و ورود الشرع بل لا و انما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر لنا و الا يكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق و لو عقليا و اذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل اذ لا موجود فيه حتى يتعلق به و التالي يبطل بل يتوازلي لان كلامه تعالى صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى و فيه ما فيه لانه لا يتم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدء فان متكلم مشتق من التكلم و هو خلق صفة لغو و لا يلزم منه كون الكلام صفة و لانه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية و لا يخفى على المستيقظ ان مخالفة الحمقاء لا يضر التامية كيف و مسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للتريب و الارتياب فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر و كيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات و لم يجر ذلك فهل على اللسان فضلا عن الاذكار و انظر الى ما قال الامام الشيخ داؤد الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء و سئل الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه و وجوه ابائه الكرام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق و بالجملة مسئلة عدم خلق القران و كونه صفة قديمة مجمع عليها اجماعا قطعيا لا يضر مخالفة الحمقاء فيه و كذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما لزم امر و نهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر و المامور لا سفه و عبث و هذا لازم عليهم في الكلام اللفظي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم و غيره عن رسول الله صلعم انه بحث في التورية قبل ان يخلق ادم باربعين سنة فعصى ادم ربه فغوى و هذا اخبار من غير متعلق و هو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا انما يلزم ذلك اي السفه و العبث لو كان الطلب في الازل تنجيزا فلا نقول اما لو كان ممن سيكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كامر الرسول صلوات الله عليه و اله و اصحابه اجمعين و سلم من حقنا و بذلك اندفع ما قيل انه لا يصلح تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا و ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه و التعلق اضافة بين الامر و المامور و ذلك الاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي و اما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس التعلق متحققا بالفعل

فليس الا العلم فتدبر فانه جلي دينكر قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا تيصف لهما الكيف والكلام تيصف من الصفات دون الافعال فلا يتصف بهما فلزوم السفه والعبث ممنوع اقول لا بل تيصف ببعض الصفات اليضا كيف لا الامر طلب تيصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة اي من اهل السنة والجماعة وكان معاصرا للاشعري ذهب تخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ولا نهيا ولا غيرهما من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بينهما والاقسام حادثة وقد رايت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الراي مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما انواع للكلام ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارض له بحسب عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض واذ قال لوجود المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو بط لا يعقل مع انه يلزم خلاف الفرض فاذا قال ان القديم هو المشترك بعث فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا اقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات ويا قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال لعروض التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فقوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين المقسم بالعوارض وبينها لعدم عروض العوارض وهمنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام واما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الا تحقق الاقسام فيه السر فيه ان التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الازل لا بمعنى صحة الافادة لا غيره وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه تعالى في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مامورون بكذا ولا يعلم في جملة الثاني يلزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال ايضا لانه لم يسلم التدبر لك وهو لظهر فتعين الثاني فثبت الامر وتعين بتعلقيات فلزم وجود قسم ما والتزم لا يكون المعدوم مطلقا اي معين وجاب الكلام لم يصر امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد يجاب عنه بالتزام محذور كون المعدوم مطلقا منه وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الاخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور الا ان ابي المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاتخلص بهذا والحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقي كما قال على الامر بالاحية لاراد بالامر والنهي المتعين الامر والنهي المنجز لكن مرجع الى ما ذهب اليه الجمهور ح لا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا لزم تعدد عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان التعلق يزيد في المتعلق بعدد والجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات تعددا اعتباريا فانه اي الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد كالعلم والقدرة وانقسامه الى الاقسام والانواع بحسب التعلقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فان قلت حاصل ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والا لزم كون الاوامر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية ان الخطاب انما

الى شفاعته صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعيين فتامل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون بين
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال
بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذ التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصلح وجوبه
وتكليفه به عند احد اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط
ذلك الوقت اما العدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت هل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة
والامام في الحاشية منها بايتياء الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا الايتياء كانتفاء
الارادة للايمان لابي جهل وهذا الاختلاف فيه انما فعلى هذا الاختلاف في المعنى فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة كما هو رأينا او حادثة كما هو رأي
المعتزلة فقد اتحد ما علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا اتفاقا من الاتفاق
لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث
قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة
الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على تحققه
والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد
الاجماع ثم ان لا يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان لا يكون الكافر
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير تعذيبهم وكفرهم ظلما
لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا المامورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
لعله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب
النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية وبنية النفل فانعقد الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل
ليز فوده لانهم اصحابه فحص عظيم واما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالاولى في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا
في المطلوب ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم اذ ظن وجود الشروط ممكن هذا
ايضا غير واف لان في اكثر الاوقات لا تيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط
مع الامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يشير ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان
اريد ثم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اريد

غير ممكن بسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وتلك
ايضا ستعرض من جهل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غيره فاذا كان ممتنعا نفد فاية شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضا وفيه ان التكليف يصح بالمح عند الجهل بالاستحالة وقد مر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المح مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من غير رؤية
كونه مطلوبا فتدبر وقالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو وطريق على
رغمكم واللازم باطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا لا نسلم لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه انه تحقق الابتلاء وان عزم وبكى لانعدام شرطه استحق ما يتوجب
والا لا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قدر من المح مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
علي عليه السلام كان ابن ثمان او تسع او عشر على اختلاف الروايات والكل احوال الصبا وقبل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت لعدم ثان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع وانما تم لو ثبت عدم ترتيبه اياه اباطالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب ايضا لو كان مسلما فقبوله ايمانه كرم الله وجهه معا لابيه لا يدل على
القبول في نفسه واجاب المص عن الاول بان صحة الايمان في حق الآخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بصلوة الكافر في قبلتنا بالاسلام
ثم قبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا ولكنهم لا نسلم بل يفرق به
الشاهد غير تام لان التابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهر كيف وليس الا انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المؤمنين
الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا وعندي ان الاشكال الثاني فساده ظاهر فان احاديث كفره شهيرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه
ووجوه آبائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركا نصيبا في الشعب كذا في موطأ الامام مالك ومن
ههنا انه قيل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال بصحة
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه سيجيء عنقريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان لمناط
التمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكلفا به لانه اول ايمانا عند البيهقي وان كان غير صحيح عند الحذاق الا ان الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف
فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ما يجيء ان الحجر من الشرع لم يوجد والا ليق فيصح فينقطع الولايات بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا ثبوت وجوب الاداء فان التكليف موضوع عنه فاذا آمن
وقع فرضا مسقطا لما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت شاغلها فلا يجب تجديده بالغا ولقائل
اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب يثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه ذلك اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء من الواجب بحيث يمتنع بعد الاداء من توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فاما لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتامل

مسئلة العقل شرط التكليف ثم الافهام اثر ما اشارة الى الفهم وتبيين سائر ما لا يخلو عن اطناب ممل غير الفهم لا بغيره وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط التكليف بكل قدر من العقول بل حمله سائر بعضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا اى غير مجنون لانه مظنة لكمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا او عدما الا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسفر انيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى هذا تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب شيء على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشائخنا واكثر مشائخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اى وجوب اداءه فانهم ذهبوا الى عقاب تركه وخلافا للعلامة الحنفي الامام ابي زيد حيث قال لوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط لعذر الصبي لقصور البدن ولعلهما قالا بالسقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اى الحساب المؤاخذة عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى بخصوص الصبي لغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان للكفرة في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس ذا الا لوجوبه عليه وكذا يؤمر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا للوجوب فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا ينبغي ولا الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببه الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوص عليه في نصوص تمنا فرق وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك اجاب عن الثاني بقوله ضربه لعشرة على الصلوة تاديبا اى ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد لا تكليفا اى ضربه لاجل ان يعتاد وهذا لا انهم مكلفون ولنا ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تحمل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مامورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها نهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان يعض في صورة عدم الوصف ايضا وينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط لما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان بالشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف يعذبها والا فلا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب انه لم تتصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فاما نفس الوجوب فلا ينكر ولنا على القاضي ثالثا انه لو كان كل من الحقوق الالهية واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا في لزوم الاداء لعذر كالمسافر اذا صام واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهو غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس رخصة اسقاط المعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها ياثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

الى تعليق الحكم بكمال العقل والبدن اي لوجعلنا بالنائم مع وجوب الاداء وقاصرة تعقل لعلها كالصبي العاقل فانه بذمة قاصرة والمعتوه البالغ لقصور
عقله والثابت بها اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما تقدم وتفصيل في الصبي وقياس عليه المعتوه ان ايكون مع القاصرة اما حق الله وهو ما رفع
فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي محل الذي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر قد يحسن وقد يقبح
واما حق العبد فهو الذي يرجع نفعه ومصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر فالاول كالايمان
فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما السعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم
محترما بين الانام واذا كان نافعا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره مثلا كالايمان قال وحجر
من الشارع لم يوجب الا ما يليق به فان الحكم لا يليق به ان الحجر عن مناط السعادتين وان قلت فيه ضرر العقل من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على ايمانه بل كفر القريب كزوجته فان كفرهما مع ايمانه المنو
للمنافع لديني او جنبي لك وما اشتهر فيهم ان الحادث يضاف الى قرب الاسباب فليس على ما ينبغي فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح
لنسبة المنافي اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلا واحد من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فهو سعادة ابدية وكم من شيء يثبت
تبعا لشيء ولا يثبت قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه والملك للصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يحمل للنفع الكثير
وجواب اخر ان الانسان ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فقد برد والثاني اي القبيح
المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا حتى
لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا شيء عجاب فاي مدخل في التعذيب
وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل كما في تبعية الام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن ياباه عنه استدلال الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يمتحن بالنار اياهم ويامرهم بالدخول
فيه فمن اطاع سجد ويرد ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعله اراد اتفاق ابي يوسف والشافعي معنا ووجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا قبيح واما وقد قام به فجعله شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محل الرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة يخرجه عن كونه
محل الرحمة لان المرحمة حيل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته تبين امراته المؤمنة ويحرم من الميراث بالردة فان قلت فلم لم
يقتل بالردة قال انما القتل ليس قيدا لانه ليس القتل للمرتد بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهله وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الكائن
في الصحيحين وان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا القتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وقيل ان الشبهة لدرء
القتل هو الشبهة الثابتة في ثبوت السبب فهذا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا واللازم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر
الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبروا سقوط امره شبهة في عوده لكان له وجه كما لا يخفى فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح
كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت آخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وحسن عليه

فلا يصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته اياها اي بعضها فانه لا يصح اعتياده الصوم للثواب والاعتياد ولا عهدة
عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء محظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان
من العبادات مالية كالزكوة لا يصح منه لانه ضرر مع عدم الوجوب وانه تم عن التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح
مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يتضرر بالعبارات فيختص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج
فيه اليه فيصح من غير اذنه وكذلك اي لاجل ان النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي يجب اجرة الصبي المحجور اذا استاجر نفسه وفرغ من
من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان الصبي حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال الضرر المتيقنة فاذا فرغ من العمل بقي
النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فيجب له الاجرة بشرط السلامة
بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك
وجبت القيمة عليه وملك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي الرضخ بالحضور في المعركة وهو مال قليل من السهم من الغنيمة مع عدم
جواز شهوده القتال اي القتال بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الجراح مع عدم الوجوب عليه
واما حال تحقق الغنيمة فنفع محض والخامس هو الضار محض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه لما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا ليس
امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانعدام رأيه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا
القسم بالكلية فتأمل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرأته لا يكون
محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق مملوك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرورة
اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصح الايقاع لكن بما يستفاد من الزوجة
مضرات عظيمة فيلزم الضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه ودفع الضرر كان صحيحا قال هذا اشبه بالصواب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه
مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من الملي فانه تبرع لا نفع فيه اصلا قال انما يجوز اقراض القاضي ماله من الملي لا لانه تبرع بل لانه حفظ له
لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء لعلمه فلا احتمال للجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى
كانعزال القاضي او افلاس المديون او غيبوبته منتقلا الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية ابي الرباني لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم
في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية ووجهها انه نوع من الحفظ لانه ليس في يد ضمين قادر على الاداء ووجه
الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضر الجحود والسادس وهو الدائر بين الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما
من المعاوضات ففيها نفع لاحتمال الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المال والبدل والصبي لقصور عقله لا يعرف العواقب فلم يفوض اليه هذه
العقود وصحح له لئلا يقع في ضرر بل ولي عليه من هو اشفق به فبانضمام رأي هذا الولي يندفع ما كان الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود ثم عند الامام
ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بغبن
فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية وفي اخرى لا تملك لان الولي متهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا
منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد
مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر لان الاذن مظنة مظنته عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه

انه منفك عن الحكم يثبت الرخص فتدبر والله اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشائخنا الكرام والمصنف حمل الاكثر منها واشار الى البعض
في الحاشية واما ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول
الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع فانه اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر فلا يكون عذرا للجاهل
بل يؤاخذ به في الدنيا بالقتل الا ان يقبل الذمة او الاسترقاق او الحرية وبعد قبولها يكون حجتهم دافعة فيما فعلوا بشرط ان يكون في دينهم الباطل
جائزا كالربوا فانها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجوز بسببهم وموافقه للخطاب اليه عندنا خلافا للشافعي فيصح لكون الخطاب النازل لم يتوجه
اليهم ليسقط التقوم الخمر في حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا بمرافعتهما الينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء
النفقة واحد ويصير محصنا بالوطي فيه اسلم بعده وقال الامام ويفسخ جبرا ان ثبت النسب لا نفقة لانه ولا احصان لانه ربا ثم وان صحت من جهة
الخطاب لكن لا يثبت حكمه ابدا الى حين التحكم الاصل فالحكم في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في الربوا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون من مكابرة
العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيه دون ما في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق المتصلة من اهل
الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تترك على جهلهم فان لنا ان ناخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام
فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بالقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ولو اخذ بدله
بالقصاص والامانة اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يؤخذ بدله القتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالاتلاف
حال القتال او الاستعمال الشيء والمال اذا كان قائمة يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف
الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية
عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا اخر غير الذائقة عسيلته كما حكي عن سعيد بن المسيب الرابع اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة
وينفذ القضاء على حسنه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاء كما وطئ اجنبية يظن انها زوجته او وطي جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق
سقوط الحد السادس جهل له ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وجهل احكام يجب الاثم وسيجيء ان شاء الله تعالى
في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي يوخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه
المخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي يجيء ان شاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته
حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تمكينه وتظهر الاعمارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول
صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويؤخذ بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر الا الاقرار
بالقتل والقذف فانه لتيقن ويحد لما اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بالكلام لغوا ولا يراد به
معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في انشاآت او اخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل الفسخ كالبيع فالهزل اما في اصله
او قدر البدل او جنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار
المؤبد فانه قد خيار بالسبب دون الحكم ابدا كما في الخيار المؤبد فانه باطل بالكل وان اجازا جاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان
لا تصح الاجازة عنده بعد وان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا الهزل فان الاصل فيما يكون صحيحا وعندهما الهزل في الموجود ولا يبطل الا بمبطل
ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا وللعقد لان الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتأمل وان اختلفا في البناء والاعراض او البناء والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ثلث
اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر وبناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنان وسبعون فانما يدعى اعراضهما او بناء
هما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بنائه فهذه تسعة
واذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى
على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس ثمنا في العقد
فيفسد وح يلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما للهزل الا في صورة الاعراض منهما او الهزل اصل لا يهدر الا بمبطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان
وضعوا ان يكون دراهم ويذكر دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه
اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل الثمن والزيادة وان كانت شرطا فاسدا الا انه لا مطالب من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون
يلزم فيه المال اصلا فلا يورث فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للتنصيص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها
مقيسة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالالف بلا اتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا
فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى
وفي التحرير هو الاصح لان العقل لا يجوز ان يصير العقل على الهزل فكانهما بادرا بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندنا الاصل عندهما
كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح نفي النكاح بلا بدل ففيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا
من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها
اذ يصح خيار الشرط عنده فيهما وان عرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل
ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات
اصلا والثالث اي الاعتقادات لا يصح مع الهزل شيء الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا بتبديل الاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن
الخمس وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يحسب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف و
يتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستعمله والحجر فيه اهداره ومنه والحاقه بالحيوانات
فلا يحجر البالغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال دلالة ظاهرة على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر ابلغ ورايت في كتب الفقه الفتوى على
قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخصه رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتاخير خطاب
الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة
عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من احد الا من الروافض لنا الاطلاق
اي اطلاق النصوص عن التقييد ويقتضي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا الضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على

سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اى فواجب عليه عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربعا وفي السفر وهو مطلق ركعتين اتباع الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا يكون موجبة وسببا للرخصة
كالسكر من المحرم لا يكون سببا للنعمة الرخصة قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو
الطاعة القلب في ذلك السفر طاعة وهو سبب بها نفس السفر لا مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لم يكن نفسها معصية اسقطت
الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ما ذكر ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد
والحج وغيرها واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير
الاكبر فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه تقصيرا من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية
بل بما هو في ذاته من الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اناطة الشارع الرخصة بما يلزمه قصد منه المعصية لا يليق وشدد داؤد في
انه لا تقصر له وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اى في الاكل للميتة فنفى الرخصة عن غير الباغي فيعمم في تجويزه باغيا
قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين باخذ سهمهم على انه لا يصح القياس فان هذا تقييد لانه
نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فبالبرائة الاصلية واليه الاطلاق في الرخص الاخرى مانع عن القياس منها الخطاء وانما صار رخصة لانه ثبت
من عدم التثبت الذي هو من تقصيره مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اى العقل لا يابى عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطاء خلافا للمعتزلة
لنا انه تعالى مدح المسلمين بعدم المواخذة بالخطاء قال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه سؤال بما يستحيل والسؤال بما يستحيل باطل
المعتزلة قالوا المواخذة انما يكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية بعدم
التثبت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان سببا عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة بايثم ولنا ان نقول ان المواخذة
لعدم التثبت فقط بل لا بفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع في نفس المواخذة بل لكونه مسببا عن فعل اختيارى فتدبر ثم الخطاء واذا كان جناية
لكن يشبه العدم بجهة عدم الجناية ولذا لا يواخذ به مطلقا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما اكرهوا عليه فلا يواخذ بحد ولا قصاص لانهما يندرئان بالشبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يواخذ به جبر الضمان الا لكونه جناية الا
انه يجب على التعزير ولما كان نوع جناية والقتل اعظم من الكبائر لم يعد الخطاء فيه جلا وجب الكفارة واما الدية فجبرا للمحل ويقع طلاقه عندنا كما
الناسي ولا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي رحمه الله لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم قلنا نفس
اعتبار الكلام بالقصد لكن القصد عن معنى اللفظ امر خفي فلا يناط الاحكام على قصد المعنى فاقيم تمييز البلوغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة تحقق
لا ينتفي الحكم بانتفاء الحكمة بخلاف النوم فان تمييز البلوغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء لان القصد امر خفي فاقيم مقام
المظنة واما الخبير العليم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة والا ان الحكم وسيجئ ما يشيد اركان هذا ومنها الاكراه وهو اذ كان عارضا على الاهلية مكتسبا
لكنه من الغير مسئلة الاكراه ملجئ وهو ما يفوت النفس والعضو ان لم يفعل المكره عليه وغير ملجئ وهو الاكراه لغيره ما يفوت النفس والعضو كحبس اى غير الملجئ
كالحبس والضرب وهو ونحوه لا ينافي التكليف بالفعل المكره عليه ويفعله مطلقا قال جماعة يمتنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقالت المعتزلة
يمتنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه ونقيضه يمتنع في غيره بعين المكره عليه دون نقيضه اى لا يمتنع في نقيض المكره عليه لنا الفعل

المكره عليه لذاته وممكن في ذاته لما كان فعل الفاعل معلق عليه لنفيه وليت لا يمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما هدد به فان رأى الفعل اخف مما هدد به يختاره وان رأى ما هدد به اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض بالكره عليه فالافتراض نوع من التكليف كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كالقتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيؤجر على الترك لانه هجر الداعي الى الحرام فكف عنه لله وقد يباح كلمة الكفر على اللسان اي كما يرخص في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأثم بهذا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مر ويأثم في الاكراه على القتل بفعل القتل لانه ما عومل به معاملة المباح قال المفصلون بين الملجىء وغيره المكره عليه واجب او ممنوع لان المكره الجأ الفاعل الى الفعل وضده ممتنع ووقوعه والتكليف بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالفعل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب فتأمل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه اذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا اثابة عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف به لانتفاء الفائدة بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كلف به فانه المبلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة في الضد قدرة على ضد الضد الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما اورد بل اعترف مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير واقع لديك ولعل الجواب انا لا نسلم ان المكره لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحرى بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون آلة المكره في الفعل او لا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجة فيهما باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه لم يقصد المطابقة والانشاءات اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي تقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالاولى ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بايقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه لنفسه وبالنية فتأمل فيه فانه محل تأمل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فينظر ان جعله آلة لغير محل الاكراه ولغيره غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة لانه يتغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا الفعل جناية على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جناية اخرى فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملكه ملكا فاسدا كما في البيع الفاسد فتأمل فانه موضع تأمل وان كان جعله آلة غير مغير محال الاكراه نسب الى المكره ويلزمه العهدة وجعل الفاعل آلة كما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجىء دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المكره وكالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدر عنه منه انشاء يتصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس بقادر احد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف ويصح جعله آلة فيجعل آلة ويجب الضمان على الملجىء وعلى هذا فقس وعندنا تسلك نوع الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالاكراه الحربي على الايمان والاكراه الدائن المديون على البيع فلا يلزم تقية ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يحتمل الفعل المكره عليه
فلا يثبت ما اكره عليه ان وجد نافذا على الملجئ كما في الاتلاف ويجوز بعد عليه والا بطل فالتصرفات كلها يبطل عنده اختيارا كان او انشاء قابلا للفسخ
او لا فان الاكراه قد يقطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يصح بعد على الفاعل ويثبت حكمه كالاكراه على القتل فيقتص من القاتل او انما
يقتص من الملجئ لانه سبب فسادا كانه قتله ايمان كاكراه الرجل على الزنا فيجب الحد عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الآخرة فالاكراه ان كان
على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل معاملة المباح بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه
يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا لا يحل ولم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان او تأخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف
مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد ارجو ان لا يأثم بالاتلاف ان صبر كان شهيدا ومأجورا ان اكلت الملجئ اما غيرا
فيأثم فيه هذا ولما كان مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متعلقة بسائر العوارض ثم مسئلة انتفاء
في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كلي مشكك بعض افراده اقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع
اعتباره فلذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور
العقل خلافا لابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للضرورة ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض لانه
دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها الفساد ذلك فيؤمر بقضاء الصوم ولا يؤمر بقضاء الصلوة
كذا في الصحيحين في قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فبلغ الصلوة كثيرة في
قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى وقال
صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في خطاء مجتهد وقد ثبت بالاجماع القاطع
المعاضد باحاديث صحاح وقد اومى اليه بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء
في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذلك انتفى اكل الصائم ناسيا فلا يفطر
به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه
الله وسقاه ولذلك خفف في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين للمسافر وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث
في ذلك مشتهرة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم
ولذلك لعدم الحرج في الدين ثبت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام
لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن خلفائه
الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة
ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه دفع للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فهذا له نية السفر بعد ما نقص من اتيان
سببها فلا يمنع المفازة فانها تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعده اي بعد تمام السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للاشتراك تحقيقه وتحديدا اقامته فلا بد من موضع يصلح لابتداءه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولي عن ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته كذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ويجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة الكافرة الاسلام او المؤمنة الارتداد وليس لاجل الجزاء بل لاختلاف الدين المفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر وليصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام او الكفر ومنها الجنون وفي العته فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاءها وحد القلة في حق الصلوة ما لم يزد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبارا بالحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه لا يعرض على ابويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن في التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة ابويه والعته مثل الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة وصيد الحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال الاختيارية ولما لم يكن النائم فاهما للخطاب اخر عنه وجوب اداء افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله ايضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك لانه لا يوصف كلامه بخبر ولا انشاء بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد القهقهة الصلوة ولا الوضوء صرح به هو ايضا وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي التحرير هو المختار عندي لان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فيبقى مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم يسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب دون غيره الا من ينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل مغلوبا ويتعطل بها القوى المدركة فيجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوق النوم في ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا او سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معهما من العبادات التي شرطها دائما الطهارة فاخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا قالا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من تجزءه وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينتصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينتصف الحد وفي العبد ينصف حد الحر لان
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك لغيره ذليل مهان كيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها بقي على اصل الحرية فيصح اقراره بالحدود والقصاص
والسرقة مطلقا وقائما في الماذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح
اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب بالمال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى وله ان يملك طلاق امرأته وكذا
يلزمه نفقتها ولا يحل لسيده قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كونه اسير الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه ماذونا لانه اهل للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاؤه ولا حكومته وكذا امانه
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء لا ينضم اليه رقبته فلا يجب باقراره المال في الحال الا في الماذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة فيؤدي فيباع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة الماذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه الا بملك
المولى او الا ثمن ولا يقبل حرية الا التيسير بالنص ولا يجوز له التسري اباه ولو كان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رح فانه
عنده ليس اهلا وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي مالكية التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان بحال لم كان يجب
به من الاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يخل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته مقبولة للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكان عقله مختلا لم يعتبر رأيه
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققها خوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم وكلف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها وصح اقراره بالحدود والقصاص ولم يجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا للملك للتصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
مالكا في الدين ولا يقدر على الاستخدام لسيده فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو مزعوم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء ومسبب عنه فان الملك
يبيح التصرف ولذا الاباحة في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع الانفكاك حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكا للسيد والعد
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف منبئا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن سببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر

ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بنى عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يعسر هذا الحديث بعض المشائخ حيث اورد واني تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بكله فمالكية النقص من مالكية الحر انتقص ما يبني على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكية ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فتنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا ينتقص شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه ينقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت حقه في الخدمة وفي برائة رقبته من الدين والاهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لا ان في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا من الاقرار له البيع معه ثم انه يفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين او قيمته يزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت [illegible] ما دام لاسما التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بالعين للعمل الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بالعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بالعين او بمال فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان يأخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بمال ترك كالديون فان للدائنين لهم ان يأخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبة ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة تلجئ اليه وفيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها

وبقيام احدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا الخ وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني بانها فنيم الذمة اي الذمة في الدين والدين قد سقط بالموت فان [illegible] فعند

فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر تبعه مذهبهما وعندهما يصح الكفالة [illegible]

كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم دينارات قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلعم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة علي دينه فصلى عليه وان الموت لا يبرئ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا ولو لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاني شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة بإيراد المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاخيل والجواب انه اي قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير بعد انه ظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو يشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلعم يقول هي عليك وفي مالك والميت منهما بري فقال نعم فصلى عليه اقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله اراد وكانه بري توثيقا للكفالة قلت لقول ذا العدة

العدة اي كانه بري تاكيدا في العدة والضمير يحتمل ان يكون [illegible]

الكفل به فاتي بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله واصحابه [illegible]

لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية [illegible]

بحالة المكفول عنه فقال نعم والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم [illegible]

بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنات المديون ويوضع عنه يوم القيمة كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن فان السقوط بالموت لضرورة فوت المحل الا انه وصل حق الدائن فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهته والحاصل ان الدين وان كان ثابتا على ذمة الميت ولذا يؤدى في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون لعدمه واما الدائن فله المطالبة كما كان فان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا ترد ان الدين امر نسبي بين الدائن والمديون فلا معنى لوجوده من جهة احدهما دون الآخر اذ لا يعقل وجوده بدون احدهما والاحسن الا وضح انه صحة [illegible]

المبادي اللغوية [illegible]

قيل سنده ان يجمع بيا [illegible]

من اعداد عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير اخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فحدثت فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى ومن جملة ما تحار الشكر اظهار النعمة فالبحث عنها نوع من الشكر [illegible]

ليس صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء متميزة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغايرا للمطابقة الا بعد التحليل فهذه الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها منحلة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان ارادوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان ارادوا اعم من الكثرة المحوّلة الملحوظ واحدا او المعروضة للوحدة الاجتماعية فنسلم ان المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان المسمّى في الحقيقة كثيرة وفهم اشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما يصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما يتعدد الصور عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قالوا اما الوضع الواحد فكان موجبه الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعنوان التوحد ومن ههنا اتضح لفظ واحد موضوع لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتضادين فيه بخلاف المتخالفين اي لاستحالة في اجتماعهما فان قلت فما يصنع في اللفظة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما اللفظة فتتفاوت المحل ارتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان باعتبار اجتماعهما في محل واحد فلا حرج لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين بان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تعدم ولا تتحير قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا ان يتحد المتباينان انتهى لتفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تع يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تع كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء متفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد عليهم اولا ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تع فعلي سابق على المعلومات فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم لصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المص ههنا في الكتاب وههنا في الحاشية ولا ريب ان هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي عبارة من انحلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا الايراد والمص لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل ارادوا انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاصرة عنده تع في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فمحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فلا اتحاد واما فني شيء ذات او صفة فعدم واستحالة لا اتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ولا يرد اتحاد الجنس مع الفصل في تركب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فيرتفع التباين رأسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل جهة حتى المقدار ههنا لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا اشتباه في انتفائه وظهر انه لا غاية بالتحليل ... ان هذا الاشكال لا يخلص عنه واذا يلزم في التضمن

الاتحاد في كون الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناره على القول بالشبح دون حصول الاشياء
بانفسها ان الكل حينئذ انما يعقل بصورة تتجزأ لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة متعددة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما او التحليل اصلا والحق ان
هذا ايضا بعيد فانا لا نسلم القول بالشبح بل الحق عندنا بناء على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولئن سلم ان صورة الكل انما يتعقل
سواء كان بالشبح او الحصول وانه بعد حصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير الفهم الذي حصل بالشبحين
الاخيرين للجزئين فلا اتحاد في الدلالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فافهم كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا ان التضمن تابع للمطابقة والتبعية
يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال وما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار
تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شيء ما قدم من المركب وتلقاه المتاخرون
هذا بالقبول فكيف يتحد الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء هو الجزء متقدم على الطبيعة
بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه اي تقدمه بنسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا لاحظه واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل
الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج
يحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لها ماخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا و الدلالة على الخارج عما وضع له اللفظ
التزام وقيل لا مطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه خروج المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج
التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما
ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزوم للفظ
مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان
مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام
من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد تكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة
يخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرطا كما في المشروطة
ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزوم للفظ
من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه
لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز
التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التائيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان
فلا يكون لفظا بل الاولى الاقتصار على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء
في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له
عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط
كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ فهم لا لكن الاول اولى فانه
كما قال المص ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطاء واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

الانتقال

الانتقال منه الیه وان امکن الانفکاک بینهما فی التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهیة رح کلام علی المص نفصله بتمهید مقدمة هی ان اهل المیزان قسموا الدلالة الوضعیة الی ما کان علی
تمام الموضوع له وهو المطابقة والی ما کان علی الجزء المنفهم فی ضمن انفهام الکل وهو التضمن والی ما کان علی خارج لازم ذهنی له التزام والقصد انما هو فی المطابقة فقط عندهم
والاخیران دلالتان تبعیتان لهما والدلالة المجازیة اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الکلی کما نص علیه السید قدس سره الشریف واما ان تدرج فی المطابقة کما قیل واما عند
اهل العربیة فالقصد معتبر فی الدلالات کلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وکذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازیة داخلة فی التضمن والالتزام
واذا تقرر هذا فنقول ان فی کلام المص اضطرابا فانه ان بنی کلامه علی اصطلاح اهل العربیة کما هو الالیق فالتضمن عنده دلالة اللفظ علی الجزء المقصود من اللفظ بان استعمل اللفظ
فیه مجازا فح لا یصح دعوی الاتحاد بین الدلالتین کما لا یخفی بل لا یصح اجتماع الدلالة المطابقة معها کما لا یخفی وان بنی کلامه علی اصطلاح اهل المیزان فالتضمن الدلالة علی
الجزء المنفهم فی الکل فیصح دعوی الاتحاد بناء علی رایهم من ان ههنا فهما واحدا للکل لصورة وحدانیة فهی من حیث الوحدة دلالة مطابقة ومن حیث التحلیل الی الاجزاء
تضمن لکن حینئذ الالتزام الدلالة علی الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بین هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لایراد انواع المجازات نقضا
علی الشارط فالمص اخذ فی التضمن اصطلاح اهل المنطق وفی الالتزام اصطلاح اهل العربیة هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعانی من حیث هی هی
من غیر لحاظ کونه فی الذهن او الخارج لانه ای الوضع للتعبیر عما فی الضمیر ای عن شیء معلوم مراد افادته وکونه فی الضمیر لیس فی الضمیر ای لیس معلوما مراد الافادة لا ان
هذا الوصف لیس ثابتا لما هو فی الضمیر فلیس الوضع للصورة الذهنیة فاما للمعانی من حیث هی او الامر الخارجی کما قیل فقوله او معطوف علی المجرور فی قوله للمعانی
یعنی الصورة الذهنیة بمراحل عن کونها موضوعا لها فهو اما الشیء من حیث هو او الامر الخارجی کما قیل فاشار الی ان الحق هو الاول فانه کونه فی الخارج ایضا قید لا یراد
افهامه بتة وقیل النزاع مبنی علی ان العلوم بالذات هو حاصل فی الضمیر او فی الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقیقة
وهذا الکلام خال عن التحصیل فانه لم یذهب ذاهب الی ان المعلوم بالذات هو الحاصل فی الضمیر مع العوارض الضمیریة الذی هو الصورة الذهنیة عند قائلها فتدبر
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بین اهل هذه المذاهب لفظیا وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنیة اراد المعانی من حیث هی فان الصورة ربما تطلق
علیه ایضا ومن قال انها للامر الخارجی اراد المعانی من حیث هی لکونه متصفا بالوجود الخارجی ثم الواضع من هو اختلف فیه فقال الاشعری معرفة الوضع
بالتوقیف الالهی فهو الواضع لقوله تعالی وعلم آدم الاسماء کلها فتعلیم الاسماء لآدم من الله عز وجل فلیس هو الواضع ولا الملائکة لانهم عجزوا عن البیان مع
احتمال کون اللغة واضعین البعد فالواضع هو سبحانه تع فان قیل المراد المسمیات فالمعنی والله اعلم علم الله المسمیات کلها آدم بل هو الظاهر لان الکمال معرفة الحقائق
لا الالفاظ واوضاعها قال ولیس المراد المسمیات بدلیل قوله تع انبئونی باسماء هؤلاء فان المسمیات هی المشار الیها فح یلزم اضافة الشیء الی نفسه واول
بمسمیات الحقائق فلا یلزم اضافة الشیء الی نفسه فالمشار الیه الحقائق والمضاف المسمیات فان قلت هذا تاویل فلا یصار الیه من غیر ضرورة ویلزم
تاویل آخر فی قوله تع ثم عرضهم علی الملائکة قلت التاویل لازم علیه بحمل قوله تع ثم عرضهم علی الملائکة علی التغلیب والضرورة فی هذا التاویل ان لا کمال
یعتد به بالنسبة الی الانبیاء والاولیاء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاویل آخر للآیة علیه المحققون هی ان الملائکة تکلموا فی آدم لیسفک الدماء وادعوا فضلهم لتقدسهم
بالتسبیح فاراد الله سبحانه ان یظهر فضله علیهم وفضل تسبیحه علی تسبیحهم فعلم جمیع الاسماء الالهیة الکلیة والجزئیة تسبیح کل موجود موجود ببعض بعض فان کل موجود
یسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته لیسبح آدم الله تع ویدعوه لکل اسم اسم ویکون کاملا فی المعرفة الالهیة ثم عرضهم ای عرض الموجودات کلهم علی الملائکة فقال انبئونی
باسماء هؤلاء ای بالاسماء التی یسبح بها هؤلاء کلهم ان کنتم صادقین فی انکم لائقون بالخلافة وان معرفتکم وتسبیحکم افضل من تسبیح آدم وعبر الموجودات بصیغة
ضمیر العقلاء لانها من حیث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانک واعترفوا بقصورهم عن ادراک سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم اتخلق من شئت
واجعله خلیفة وعلی هذا لیس الآیة من الباب فی شیء وقال الاشعری بالتوقیف لقوله تع ومن آیاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم ولیس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكون آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه إذ لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجوع اي القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يثبت
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف ألسنتكم في افادة ما في الضمير ليقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولا باس به اليه كما انكم قلتم بالتجوز في ألسنتكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما افيد انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعري
ثم اختلف في ان وضع اللفظ للمعنى هل للمناسبة بينه وبينه ام لا ولا يجب اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا لم يجعل لبعضها معنى ولبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح
وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى حتى المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت بهيولي كل قوم ارادتها فيه صلوح كل
لا يقول به الفلاسفة من عرضها السماوية والارضية اي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الهندية لاهل
والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اي من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة لصلابة تكون امزجتهم كذلك وذا القول
بالتناسب الذي بين الالفاظ ومعانيها ان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لوضعي وعليها عما واو الاكتفاء به في الدلالة بان يكون العلم بهذا المناسب كافيا
في افهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشيئين والضدين لكن بما يحكم العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها ففيه نظر فانه ان اراد بالاقتضاء ما ذكرنا فلو اراد بالاقتضاء الدلالة مقابل الوضع والا كان من اعراض مثار تعلم
نوع ايراد عليه وذكر بعد التحليل عن بعد ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد بعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه لقيه اي لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده هذا من افهم منها كل لسان على وجه كلي بهذا سمعت
ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يوجد هذا النقل عن نسب عباد ابن سليمان نحو تأييده ويجوز ان يكون
فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا الاكتفاء بالمناسبة فقط ثم اختلف اي الوضع والطريق الآن في معرفة الاوضاع التواتر
كالموز والنارد والمشابه فيه ان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها اصعب لم يلتفت اليه لكونه فيما لنا
للضرورة القاطعة الطريق في المعرفة والآحاد في غيرها كقول الاصمعي والخليل وتستمد بالعقل في اثبات نوع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لانه اي الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذه
مقدمة عقلية مسئلة لا يجوز القياس في اللغة بامكان الواقع ونوع لنا معنى المناسبة فيحكم لوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضا كالخمر
للنبيذ تخمير قياسا على كونه لتغيير العقل لمشتد والسارق الموضوع للاخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية اعتبارا شمول ما موضوع الحاق في وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر للماضي نجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني
قياسا على القياس الشرعي بجامع انه اثبات المعلوم للمسكوت فانه يقبل هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه دور واجيب بان اثبات عبارة

لغة مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا القياس لاثبات صحة القياس في اللغة او نحوه من ذلك فهم انما يتمسكون بامكان القياس في غير الشرعيات حجة تامة قياسا
مع الفارق اذ ثبت هناك اي في القياس الشرعي ان الحكم عقلا لا بمعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة معلوله وهو الحكم
ان يحدث المعنى اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فيتفكر فالحق لا اي لا يجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف
انما هو في تسمية مسكوت عنه بل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال الشيخ قائم لم يثبت هذا الجواز جوازا مثبتا في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيهما الغير
الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في كل ما وجد فيه وجهة والقارورة في كل ما قر فيه فقرار الاصل في كل ما فيه قوة وغيره ما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة
امر صحيح للوضع لا موجب وليس ان كلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم هو اي اللفظ
الدال بالوضع مفرد ان توحد لو عرفا نحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف وقيل هو مفرد ان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه والا فمركب فيهما اي في هذين
الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزء معناه مركب ونحو بعلبك اي المركب الذي جعل علما مركب على الاول لان اللفظ
غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء اللفظ لا يدل على جزء معناه العلمي واضرب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد
لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين ها هنا هو الهمزة والمادة مجزؤه يدل على جزء معناه فمركب على الثاني هذا راي ابن سينا في الشفاء المخالف
فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ انما يدل على المعنى الفعلي واما المسند اليه فمنوي فيه ولا يلزم من اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل
بل التحقيق تحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوي
لا يرجحه بصيرة احد كما في ضربت هذا واما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه يبقى فيه حاجة في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه
ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم مثله فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولا للفظ والاخر مدلولا فينبغي
ان يدل الهمزة والتاء فصرحا على ذات المتكلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدل ان
على الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب لا يرد على الاصطلاح الثاني نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات
والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء اللفظ على جزء معناه فيلزم ان يكون مركبا وانما لا يرد لتصريحهم الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في السمع يدل على جزء معناه
وههنا ليس كذلك واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقب المصنف عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب
وح يلزم ان لا يكون هيئة الثاني دالة على المضي والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك واي حجة قام على بطلانه فافهم والمفرد اسم وفعل وحرف

لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرآة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحكم عليه ويحكم به او
لا يستقل معناه بل يكون آلة لملاحظة غيره مرآة لتعرف حاله وتحقيقه انه ربما يلاحظ المعنى اولا وبالذات وربما يلاحظ بما انه حال من احوال معنى آخر
ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بما لاحظه ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لان يحكم عليه به وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين
بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ
انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ فان لوحظ لحاظا استقلاليا لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق
وان لوحظ لحاظا غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية
ومما قررنا سقط ما اورد المصر بان المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا ووجه الاندفاع ظاهر وهو الحرف والاول وهو ما يستقل معناه اما
ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الفعل ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة لمعنى كذا او لا يدل

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة لكونها نسبة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فباعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث مستقل على المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل بنسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وهما بين التنافي ومن ههنا ظهر ان ما اشتهر بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدأ مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل من باب التوسع انما يكون خبرا باعتبار انها عن المعنى المحكي اقول ان الفعل لو وقع مسندا باعتبار معناه فقوام المعنى التضمني الحدثي مستعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او مستعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من يرجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان والثاني لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال اولا انه موضوع للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مثلا اذ التمييز عند العقل والامتياز عن الاجزاء ليس الا تفصيليا فكان التضمن عين المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم ههنا فلا اشكال فتدبر وقال في مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل ان معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض ممد لان يحصل صور اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسطان اعتبر بنفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية قطعا واجزاؤه مندمجة فيه فلا يختلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا كذا ينبغي ان يفهم ولو لم يذكره ما مر ان اللفظ المفرد لا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليه فجملة فلا يتقوم الا بان يكون احدهما مسندا والاخر مسندا اليه او من اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد والمتقوم بين المسند والمسند اليه فيتحقق هذا الحكم لقولك يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم فاجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم وياء اي الحرف نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى انشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا فعل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة ما ليس بحاصل ووضع المفرد للاعادة اي لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار منسيا والا اي وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة عليه فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل بهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب الا ان يقال انه من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص خصوصا لو وضع ان لا بلحاظ حين الوضع لامور متعدد بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما والعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المعلم ان يكون الموضوع له امرا ما

ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها
الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
وامثاله فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متعرفة فهو لحدث حادث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس
هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام وكذا المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع
لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظ تفصيلا بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان
بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية في
ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع عليحدة سوى وضع
المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد اشد فساد او الظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما لخاص اي الموضوع وقد تقدم شرحه
كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المتصف
بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا انه الوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها والاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه
رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزي الى الفاضل التفتازاني
اما الوضع الخاص للعام على مطمع نظره هو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعددة بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو
من الملاحظة واما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد
من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى جميع شتيت كجرحى وجريح فلنفصلها مع احكامها في
فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو
عن شائبة دور فان يراد به ما يؤخذ منه مشتق لا ما يؤخذ منه مشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو كذلك ولا بد للمشتق من تغير ما في المبدء الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط وكل
منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائيا وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير
بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلث وهذه اربعة حاصلة
من اخذ الاول مع اثنين من الباقي وحال كون التركيب رباعي وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا
والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل وغيره مما اندرجت تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة غيرها مما لا يندرج تحت ضابطة و
والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد اوليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة
مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق صلة المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على رأي
الجمهور والصحيح على ما سيختاره ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء وهي على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل
قالوا انه عالم تعالى بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول
بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر

الذين قالوا ان الصفات ثلاثة فالقيل هذا الملزم العزم يتم لو القيام العالمية بذاته سبحانه قالوا اما العالمية فانها من النسب الاعتبارية دون الصفات
الحقيقية الجواب ان الممتنع اتخاذ تعدد القدماء بل ذوات قديمة واتخاذهم آلهة القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالله ثالث ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا
قديمة واجبة اما الصفات التي يقول بها فواجبة للذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى
الالوهية من احد من الحمقاء والعقلاء فلا يكون بذا شمول الآية مطلب المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد
الصفات حتى يرد عليه ان القدم والامكان للذات لا يوجب الوجوب الا بالامكان الا ترى ان الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر مطلب
الاسلم بها كلام يجب التنبيه عليه ان العلم غير من الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكاتب والثاني ما به ينكشف الاشياء ويترتب عليه الانكشاف
عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء ولا يفتقر في انكشاف الاشياء الى امر آخر كعلومنا كما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء
والمشتق منه ليس في المشتقات المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالى يصدق المشتق قيام المبدأ فانما يصار الى الامور الاعتبارية كيف يصدق على الذات
التي يمتنع الاعتباريات عنها لا يقولون يصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا اولى مما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام
بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق ههنا عسى ان ينكر صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في تشنيعهما من الاعتزال
لا يساعده مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل
بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على مفرد وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه
على ما ليس بمباشر لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا اي تحصيل معنى
القضية الى ان معنى كل ج كل ما يصدق عليه ج بالفعل في احد الازمنة الثلاثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصودهم بيان اللغة بل بيان ان القضية
المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسبان في اللغة لا اعتبار لهذا فاي حجة في حسبانه فانه ليس من
الرجال هذا المقال عند اعتبار اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة
ومنهم من ينسب الى هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في
المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلقا سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد
والبياض ام لم يمكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاؤه او لم يمكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل
بالتفصيل بين ممكن البقاء فمجاز وغيره قالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز لو كان فيه حقيقة لما التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم لان
اهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق يجوز ان حقيقة اذ لا منافاة بين ثبوت
القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلف واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر
الاصل في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلانه يقال له ليس بكاتب في الحال فيصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا فيصح
صحة النفي لغة وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق الا ترى انه يقال معدوم النظير ولا يقال معدوم والذي
من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس بكاتب في الماضي فليس الكاتب مطلقا وصحة النفي
من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا
سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب لكن صحة هذا الاستقراء عسى ان يكون مكابرة فتدبر واستدل

الضرب بانه لو صح لما اعتبار حقيقة يصح لمابوه لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو يجري معنى الاصل في عالم النقل هذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان الجسم الابيض اذا صار اسود اطلق عليه حقيقة لاتحاده الآن مع الاسود معنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لانه معنى له حقيقة اقول ان الانعدام للابيض في الحال عند مصيره اسود اي الاتحاد اي اتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذ الاطلاق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود مما يلزم ذلك لصار اسود ما لابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عنده الخصم بل الاطلاق حقيقة يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال تمت ابطال القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس الاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض بالاطباق على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل ايضا ولا يخفى انه لا تقوم المعارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع انه حقيقة ولا كلام لنا معه لكن ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق ضارب امس ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او لنظيره اما منه واما في العرف فلا يصدق زيد معدوم فانه لا يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مؤمن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن للكفر المتقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة والعياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشائع جائز لغة والمانع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل و بالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني فيه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على القول مع الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقوة فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر مما كان بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل فح يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة فانها لا يوجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اي بالحال اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا هذا على انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم لغيره بناء على ان الفرق

حدث وهو واحد حقيقة قائمة بالفاعل متغايرة للمفعول الا بالاعتبار قيام عرض واحد بموضوعين وانما النسبة بالعرض في المفعول حتى المصدرية وليست هي
صفة حقيقية مغايرة للمصدرية حتى ليست الا نسب زيد الى عمرو وهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد فاشتق المضروب منها وقد صرح المحقق بعين ما ذكرنا ومن له ادنى تدبر ان غاية
ما لزم من المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم فلا تنافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية
كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول لكن ليس كذا فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول
فهو اسم الفاعل منه واما قال في الحاشية نعم لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله من تعريف الفاعل بقيد من حيث هو قيامه به يدل على انهم اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول وانه قائم
قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل فهذا انما تم على رأي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله من الفاعل واما على رأي من ادرجه فلا وقيل جعله من اتباع الارادة
بل هذا الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول لانهم قالوا انه اي الله تعالى متكلم ولا كلام له عندهم لعدم
قولهم بالكلام النفسي حتى يقوم بذاته تعالى وامتناع حادث اي صحيح به اللفظ والمعنى كلاهما عندهم ... قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام
فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم لا الاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم ... والتحقيق
الكلام ان ههنا كلاما لفظيا وهو هذا النظم المعجز وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة
عليه كما انا نقدر بقوة زائدة فهذا التاليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التحقيقات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة
غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم ... صفة او التاليف ليس ... وعلى كل تقدير لا بد من كلام له
تعالى وان ... لكن نوع من كمال العلم ... بهذه المباحث مقام اخر سنذكر منه لنا الاستقراء فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدت ...
بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا وما قيل اعتمادا عليه انه لو تم زيد متكلم بهذا اللفظ فليس في الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار
اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره فهو اي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور دقة فلسفية
وعرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بنا لكن على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام
الكلام باللسان لانهم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون ان بالحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فقد منع
صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات تقوم بالمجردات وباجسام اخر غير الهواء والماء وهذا انما يحتاج اليه اذا ... التكلم تاليف الالفاظ على حسب
الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا الخلق الخالق المشتق من تخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق
فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مساق تحقيقنا لما اخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب انه غير محل النزاع اذ
الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء قيامه لغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة لشيء ليس بسديد لان العرف
يحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد لهم الاشتقاقات الجلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجلي ما كان مخترعا من غير امكان من الواضع
حتى يرد انها ليست جلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل الحديد
وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان
حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان تخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير
لانه ان قدم التاثير قدم العالم اذ لولا التاثير والحال انه لا اثر فلا اثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير اخر وتسلسل لا يخفى على من له ادنى فطانة
انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللتعلق

نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فنختار الشق الثاني هو حادث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات الا كما زعم انها لاعتباريتها لا يحتاج الى مؤثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا اشتهر ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول لوقت علة كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان اعيد وقيل لم تعلق بهذا النحو فالاصوب عندي ان يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر ولعلك تفطنت مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذا بل دل على خصوصية الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون الذاتي اي بينا لثبوته لو لوحظ الكل مفصلا وههنا فالاسود المحمول مجملا ليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يمكن ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا ولبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمة الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد فمعنى الجسم اسود انه جسم له السواد بل جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول او الا يلزم معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فرد وان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها بنسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود وعرضيا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المقيد لا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه توافق مرامه ثم اذ دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد ولا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير قال المصنف وهو الاشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي هي انما وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين ينبغي التعبير الى اخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شيء فهي صالحة لان يتحد بغيرها لان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يتحد بغيره هو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية ثم ان ما قال لا حاجة الى الذات منظور فيه فان الخصم لا يقع عليه اليقين لم يوخذ الذات لصحة الحمل لا انه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذا مركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا غير لا زم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطية لكن المبادي معانيها لها بالذات حقيقية ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرطا للحمل فافهم ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والالة تدل على ذوات مخصوصة من

الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى انفسها لكن منها متعددة متميزة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخل

بما منع في الاول اعتبار ذوات مخصوصة لجواز ان يكون الخصوص من اللوازم فالمعتبر فيه الشيء المطلق وهما صادقة على المبهمات فان شيئا ما يقع فيه الضرب الذي

هو مفهوم المضرب مثلا كثير ... كل من المعاني المتعددة ابتداء من غير

اعتبار انه كان موضوعا لمعنى ... ثم ليفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول

ان المناسبة فمرتجل والا اي وان لم يترك الاول بل كان يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه مجاز في المنقول اليه مسئلة المشترك قد عرفت فيقال وجوده

باستحالته لعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل والا ايجاب الاستحالة منه قوله مكان فقيل لعدم وقوعه قبل لو وقع لم يقع ... وقوعه ...

... الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال

مشتركا بينهما فعلم انه ان يستعمل بجماعة ...

الاشتراك بين الضدين ذهب حق الامام فخر الدين الرازي عنه بين النقيضين لكمال التباعد استدل على الوقوع او الوجوب بانه لو لم يكن اي لو لم يوجد في كلام العرب لخلت اكثر المسميات عن

الالفاظ بازائها اللازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى لكل واحد منها بازاء كل احد من

المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ متناهية وانما كانت متناهية لتركيبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي

متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نسلم بل انها غير متناهية

وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يخلو الجزئيات عن الوضع لها بخصوصها ما يكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتخالفات

ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك

بين الكليات المتخالفة وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع على الشق الاول والمختار وما قيل

التخالف النوعي بين مراتب الاعداد وهم بل مستدل على خلافه فليس بشيء لانه لم يرد بالتخالف النوعي ...

الكلام الفلسفة ليس من امثال هذه المنوع كاثرة فتفكر فيه اي بهذا الجواب ندفع ما قيل لا نسلم خلو اكثر

المعاني مرة واحدة من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك لا اندفاع له لانه اي الوضع العام للموضوع له الخاص انما يكون بين الافراد المتماثلة اي من حيث

انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة لان الهذية في اسم الاشارة انما يعتبر من حيث انها هوية مشار اليها انسان والفرس سواء في هذا المعنى

المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع تلك الحيثية واذ ليس فالخلو لازم كذا في الحاشية فتدبر

والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف لعدم من المكابرات لا بدية مع معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ باعتبار

الكلي المشترك فيها انما هي من حيث هي متماثلة في ذلك الوجه العام وموضوع لها لا غير فتدبر لئلا يرد عليه ان وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن ان يوضع لها اسم من حيث

التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب ثانيا بان المنقول منه ومما يحتاج

اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو المنقول عن الوضع له فمم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المنقول فبطلان التالي ممنوع

اذ اي المنقول غير متناهية بحيث لا يقف عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي وهو المراد اي غير المتناهي لا يقتضي هو مراد المستدل بل الجواب عن الدليل منع

ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب بمرات متناهية وهو ممنوع بل هي

غير واقفة الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب بازيد من ثلثة الفاظ فلا يكون عدد التركيب

غير واقفة تلك مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا ابدا فانه لا يصح ان يجعل المركب من الفاظ فوق ثلثة اسما واحدا كبعلبك ولا حاجة
اليه بل يكتفي لو منع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا او لا فتدبر وايضا الجواب تسليمه لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ يحصل التعبير بالالفاظ
المجازية ولا باس به قيل اكثر اللغة مجاز وايضا الجواب بالنقض فانه يقال لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا والمعاني غير متناهية اذ لولاه لكان البعض المتناهي
بازاء المتناهي منه وبقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا اريد بالاتناهي اللاتقفية فغايته يلزم الاشتراك اللاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي
بالفعل وهو المستحيل ثم لا يخفى انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز ان يكون الوضع لاتقفيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا
ويضع لمعنى وهذا لا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه
بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا هف والجواب الاختلاف بالوجوب
والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المصنف وحاصله التحقيق بها ولا يخفى انه يستدرك قوله الاختلاف بالوجوب والامكان
اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط واجيب ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه
وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيرها
من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل فليس للمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة اي
حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع فح الاختلاف بالوجوب والامكان يضر التواطي وحدة
الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حاصل الجواب ان غاية ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان فذاتا
قادر وعليه قال بل يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف فيندفع ايراد
هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل اما ان يريد نفس هذا المفهوم اي الوجود والموجود الانتزاعي او الا يريد به الشيء يصير واقعيا مصداقا للانتزاع
هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيته لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجيه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان
الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالمهية لان الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فح تم الدليل ولا يرد النقض
ولا يتوجه الحل لانه لا توجيه للدليل ح فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة واجبة وممكنة كما لا يخفى على وهي كيا ستة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة
من العينية في الواجب الباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد لم يتوجه عليه انما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمصداق
في اللغة والا لا يفيد وان بني كلامه على مذهب المتكلمين من الزيادة في الكل والكان هذا المعنى فاسدا في نفسه فح يتم جواب المص فانه ح ممكن بالذات
واجب باقتضاء الذات ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المطارحة كما قررنا
لكن الوجوب ح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يكن اعماله الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه
يمكن بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام الغافون الاشتراك قالوا وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء اصلا فانقلبت مما يعنون لوجود الالفاظ المشتركة قال وما يظن به ذلك اي الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز او موضوع لواحد فقط او موضوع
للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اختلال الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة
فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي يوم الهجرة حين
سال رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني السبيل فانه اراد يهديني سبيل الله واوهم انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

كما لا يخفى على انه لا يستغنى بهذه الحجة على من قال بالعموم كالشافعية انه يراد المعنيان فلا يعسر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا مصير الا
على من قال بوقوع المشترك فان الاخلال بالمقصود لا فلف فيبح فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها فهو اي وقوع المشترك السبب لاشتراك
حاصلا فانه يقع لمعنى مع الجهل بوضعه لاخر مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل بل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح انه وقع
في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلاثة قروء والقرء للحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس للاقبال والادبار وقوله صلى الله عليه وسلم دعي
الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المنكرون قالوا لو وقع المشترك في القرآن فهيهنا حال الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة لان المقصود من الاشتراك الدلالة
على ما اريد من المشترك مع البيان معنى عنه اي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما اورده الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان مستغن فيكون
المشترك حشوا انه يجوز ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر حشوا او غير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يليق التنزيل قلنا نختار الشق الاول
ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير ليس من البلاغة فلا يكون بلا فائدة والبيان ربما لم يكن مثال يتعذر ويفيد على هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون
تطويلا بل لو التعيين طريقا الى الافهام والبيان قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا تطويل في اللفظ ونختار ايضا الشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا
يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد اخر منها يحصل من غير المبين كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب كما في مسئلة الاستعداد للاشتغال
لينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي الحكم المجمل للافادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوصية مسئلة هل يعم المشترك معانيه اختلف
فيه فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم المعتزليين من الكوفة
وجوزه الامامان الشافعي والمالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في غير المعاني المتضادة نقل في شرح المنهاج
نص عليه الشافعي في الام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل لا عند القرائن فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع والنفي
منهم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك ايهما كلم حنث
لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا
للحكم بالذات حتى يكون احكام المتعاقبين وقيل محل الخلاف المجموع وحتى يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك
عندهم كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان هنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متفقها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام يفيد
الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع وستسمع لك انشاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ
كان للواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام الغزالي انه حقيقة في الجميع من حيث هو المجموع كان مجازا لنا
عدم الجواز اولا على ما اقول شرط مرح اي حين الاستعمال في ينبغي توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الجزئيتين تفصيلا اذ المقتضي هو الوضع
والاستعمال موجودان فيهما ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وتوجه الذهن في آن واحد اليهما محال وهذا فيه ما اقول من اشتغال نكون هناك مرجح من
خارج ككثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس ضروريا الفهم بل كان يستدل على وقوعه بوجود
الحدس فان المبادي فيه بلا اخطار مرتبة مفصلة فهو ثم ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب فقد يرونا ثانيا ان المتبادر ارادة احدهما معينا ويشهد به الا
الاصطلاح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف انه ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي تعدد احدهما شرط استعماله لغة والا لما يتبادر فالحكم
بظهوره في كل الحكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تبادر الانفراد مشترط له من ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع للكل مع الانفراد وبدونه
الاخر او للكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في احدهما حقيقة وسيأتي الثاني في المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو للوضع وتحقيقه

وهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي
بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته
فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معه آخر او لا فاذا تعين الكل
كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل اصلا لم يكن
حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطاء لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك
لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا فلا يكون هذا المراد وذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا
اريد الكل كان كل جزء للمستعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ كان لوحده واحدة واريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون
كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا البتة فارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث
يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا ولهذا قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي انه يراد كلما هو مسمى لهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهم
اذا اورد في سياق النفي يعم ولا يخفى انه ليس ح من عموم المشترك في شيء بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وح لا نزاع معه
قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس الاية والسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ايضا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع
وهو في الانسان يتحقق بوضع الجبهة اختيارا فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غير الانسان بغيره ليس وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه فالمراد ما في التلويح ان يراد
السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فلا يتأتى في غيرهم فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على
ان لنا ان نقول يريد القهري الشامل لكل الناس والتخصيص ههنا بسجود انما يكون من البيان والمعنى وانقياد على التالي بكثير وهم الناس كلهم لكون اللام
للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق هذا الاعتناء منه تعالى بالرحمة ومن الملائكة بالدعاء وتحقق ممن غيرهم بعادة له
فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي وان التنبيه على اضمار خبر للاول اي ان الله يصلي وملائكته
يصلون نحو كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون فيه نوع تحقير تنبيه المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد
بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا فمجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وح لا حاجة الى التقييد الا عند الشافعي ومن تبعه
فيحمل عندهم على الكل فليس بمجمل فان اقترنت به قرينة الاعمال اما لواحد معين فيحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين محتمل او للاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع
مجمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة به قرينة صارفة عن الكل او اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا
بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يتعين الباقي واحدا فمجمل الا عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما الكل فيحمل على المجاز الراجح اتفاقا وهو
ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر تفصيل القسمة الثالثة الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب
فلفظ القائل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الحاكي مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة وحينئذ حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية
عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم ويسمى كما يكون تخصيص في المعنى
اللغوي قيل وباشتمال المجاز كاضافة التحريم الى الخمر صارت مشهورة في افادة حرمة الفعل وحقيقة احال الى الكشف كما انشاد الله تعالى

من نهاها حقيقة لغوية لا غير اقول وقد يكون بالعكس في المثال الثاني لما استعمل الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام لعموم الامة عرفا وهو حقيقته انشاء الله تعالى وعرفية خاصة لكن الواضع والمصطلح التخاطب عرفا عاما غير الشرع ويسمى اصطلاحية ايضا كالمسح وقد تحقق حقيقة شرعية كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز بالكلمة المستعملة في غير الموضوع له للعلاقة وما كان من غير علاقة كان خطاء وهي خمسة وعشرون لو عاما ما ذكر حاشية المحقق قدس سره السببية والمسببية الكلية والجزئية وليشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وتسمى باتحاد الجزء الملزومية اللازمية الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الالية الاستعارة التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة قيل ان في النكرة العامة في الاثبات لا تحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل ثنا عشر كما في المنهاج السببية وهي اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول ولهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفي الميزان ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه وبعض الاشكال على ما سبق وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط النقل في الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا للشرذمة قليلة والآ اي وان شرط التوقف اهل العربية في التجوز على النقل في كل جزئي ولم يتوقفوا عليه بل يستعملون مجازات متجددة لم يسمع باعيانها ويعدون اختراع المجاز فضلا ولذا البلغاء ودونوا المجازات ومنهم الحاكم ولو كان جزئيات المجاز نقلية لدونوها ويستدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والثاني باطل لانا نستقرى الكتب الادبية قطعا وفيه ان المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين الاسم من بين الاسماء وان اريد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الترديد والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة القائلون بسماع الجزئيات قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استقل العلاقة يصح المجاز مهما وجدت العلاقة ويصح لنخلة الطويل غير الانسان لوجود المشاركة في الطول والاب للابن وبالعكس لوجود السببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضى فالتخلف لمانع لا ينافي استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك المانع تصريح بالمنع للبعد عن الطبع بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل واستقلال العلاقة ان يكون السبب كيف ما وجد مجوزا والعلة انتفى الغير وتعقب عليه الامام بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول غير الجنس انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معا فتدبر قالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان الاستعمال في غير موضعه قياسا في اللغة لكان لجامع مستلزم للحكم لان المراد بالقياس في اللغة والاختراع باطلاق لا بد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع لمعنى الملابس لما وضع له باحد الملابسات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع اقول مطابقا لما اجاب المجوزون ايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي وضعا ولو لم يمنع القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة فلا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى النقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد لزمه

الجو تفوه رسے ولعل هذا احرى بالاجماع قال في الحاشية ولك ان تقول ان الدلالة العقلية تكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لا بد لصحة التركيب من ان يرد
فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي ولا مخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف
الحاذق **فائدة** لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم منا قضة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد فسر
بتعيين اللفظ للمعنى والاولية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد شخصيا
شخصيا كان او نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع فانه لم يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضم ضميمة
قيل على هذا ففيه وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة وما قيل يرد على الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى المتعلق
اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن دالا بنفسه فيخرج فجوابه انه فرق بين ان يكون المتعلق متمما للدلالة كما في الحرف فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى
المجازي وبين كونه شرطا فيها للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة
لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانها يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه باللفظ اولا وبين ان لا يكون شرطا لنفس المعقولية بل انما يحتاج
في معقوليته من اللفظ وشرط فيها كما في المجاز فان معناه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا وجدت قرينة فتدبر **مسئلة** للمجاز امارات
بها يستدل على المجازية منها صدق نفيه اي نفي المعنى الحقيقي عن المجاز كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه اي عدم صدق نفي معنى الحقيقي
دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه وتشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة
اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقي امارة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء او اللازم المعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا الا
ان يقال المستعمل فيه الكل او الملزوم فانه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه هل يرد على امارة المجاز فقيل لا لاستحالة في انتفاء امارة الشيء مع وجوده لجواز كونها
خاصة غير شاملة ويعقب عليه لعل ان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم
قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجزء او اللازم عن المستعمل فيه هو الكل والملزوم والملزوم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فان
ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاولي علم انه مغاير
للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي ههنا كو باعتبار حمل الشيء على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة
نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اي ان كان نفي المعتبر هذا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان
على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فاخبر بقولك رأيت حيوانا يكون اطلاقه مجازا لانه يصح النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان
فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي ههنا
باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان بل نفي زيد عنه بل
حتى يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني
الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح ان يراد سلب بعض معاني الحقيقة ونفي ارادة سلب
الكل وهو ايضا غير صحيح ولما سلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاثباته به اي اثبات المجازي بسلب الكل مصادرة
فلم يصح الامارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي ممنوع بل سلب الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول
فيه التردد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا المستعمل فيه ايضا حقيقة ولا يصلح سلبه عن نفسه والتردد

ومنها عدم الاطراد

والعام متفاد ان وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الآخر فاعلم ان سلب الكل موقوف على انتفاء التردد فيه فيتوقف على معرفة المجازية المجاز ولما لم يكن الا زم
اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز وسهل له في كثير من الخفاء بل في غاية
المادة بناء وانما علم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون التثبت وانما اقتصر تحصيلا بالنظر فالمفروض ان اذا لم يعلم بوجه آخر لا يمكن ولا الامارة
به معلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يحتمل الامران فيه فافهم ومنع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فيستدل
عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية في فاسلب ان من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له والا لكان تعيينه
فيعلم المجازية في احدهما دفعا للاشتراك ولما كان المساوي متعينا لكونه حقيقة لبعين المستعمل فيكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا يليق ان اورد
السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجري كذا قالوا ويعقب عليه العو وقال يكفي
عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس صافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقيا آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا
سواء اريد السلب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كما تعرفت به فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني
الحقيقية عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما

ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر هو نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه واورد والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر هو فيه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصواب الاول فاسد فان خصوص الشاهدية عاهي شاهدة له غير مستحيل لجواز ان يكون غير علة وهذا
فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني متوجه لو شرط تبادر غير المجازية الا ان الامتنى على عدم تبادره لولا القرينة لم يرد توجيهه هذا لو تبوا اعا. ورد
على مذهب من نفى العموم وهذا والتبادر البدلي موجود في المشترك وهذا يجاب بان المراد التبادر بخلوه عن المشترك المجرد عن القرينة وانما يتبادر المراد لكن
يخطر ان في الذهن وهذا يرد مجازية اللفظ الموضوع المركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجسم لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر منه ضمن تبادر
الكل واليه ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل عدم تبادره نفسه هذا ومنها عدم اطراده يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه فلا يطرد
استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على انه استعمال مجازي نحو واسئل القرية دون واسئل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال

اقول المنع منهم لم يسمع اسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فانما يتم في المثال
فافهم ولو سلم المنع فلا ينعكس هذا لمنع المجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم والتمام فيه ممنوع بالمجاز
فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض افراد موضوع له دون بعض الحكمة وهو غير حجة وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة
فما كان العرب يمنعون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه للوضع لا يختلف في الافراد بل عرف نحو واسئل القرية بانه بالاسئل بنادر على انه مجاز
في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال لا ينعكس هذه الامارة حتى يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة
الحقيقة وعليه النقض فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه جواد مطلق الجواب انه ملكة بالاستقراء والملكة
امر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجود الاطلاق فيه ويجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف ١٤٠

فيه اولا انه موهم للتنقيض وثانيا لا يرد العلامة المراد فتدبر فلعل المعلم اليقين بالانتقال عدم الاطراد وانما العلم السببية لانه ملكة غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بسبب
لا يظهر لهذا وجه كما هو الظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق فيصح عدم الاطراد وانما يعلم من جهة سببه ثم عدم الاطراد والا يكون سببه الاعدام
المانع المستلزم لوجود المانع او عدم المقتضي وليس كسببا او وجود المانع اذ لا مانع ههنا فان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضي لاطراد الوقوع فعدم الاطراد بعدم الجهم
فيعلم به وقد جعلته علامة لوقوع معلوم بالعدم الاطراد فدار وعدم القول الا ان توقف العلم بذي السبب على العلم بالسبب انما هو في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين
الحدسي الغيب الله اعلم ولا في الظنون ومباحث اللغة مظنونة ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بالسبب فيما اذا كان يقينيا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم
ومنها اي من العلامات جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامر فعلم انه ليس متواطيا فتعين معنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك
فاذا قرر هكذا آخر اه وعلى التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية ودفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه تمم الكلام ودونه
لان باختلاف في العلم ... والمعاني وسياق الكلام فيه في بحث الامر فتدبر منه ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ليستوي الكلام هنا كانشاء الله تعالى ولا
فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها اي من العلامات التزام التقييد حين استعماله في هذا المعنى ككلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح
بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد يستعمل في العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي
تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا
قال في الحاشية ان التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتامل
فيه ومنها اي من العلامات توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح مكر الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة
بل هي مشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
فقيل له فتدبر كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر ممكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في معنى
الآخر واعترض عليه بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب المص بانها نحو من المجاورة واعترض عليه بانها بعد الاستعمال
والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتقررة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة في الذكر بل
المجاورة في الخيال وفيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما اشتد
حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام البدن الانساني ثم شبه خياطتها بالطبخ لكن لما لم يعرف هذا التشبيه قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة
ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا حينئذ ابتداء هذا مسئلة فيه الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة اي يشترط استعمال اللفظ في ما وضع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح انه لا يستلزم
لنا الرحمن لانه مجاز لغة او عرفا عن الحقيقة فقد قرر ذلك بوجهين الاول انه لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقي فانه من الرقة والرحمة رقة القلب
ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذوي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد يطلق اصحاب مسيلمة الكذاب
عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة
اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طريق اللغة بل انما هو تعنتهم في كفرهم ثم الوجهان غير وثيقين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب
بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الا عن رقة وهذا التفضيل باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد وبالنسبة
المرحوم من العباد من حيث الكثرة والشدة ... على فرد منه ليس مجازا تامل في هذا التنزل ولنا

[illegible]

يعني ولم لانهما متعينتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم يقم عليه دليل ولنا المبهمات على رأي وهو رأي من يجعلها موضوعة للمفهوم الكلي المستعمل في الجزئيات ولا يخفى ان ابى احد ما الا ان يلتزم تجويز لا سيما اي تشهيد الحجة الدالة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو شابت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة التركيبية ولا يجوز نسبة الشباب والسوق الى اللمة فانهما استعملا في معناهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مستدل لا التزام علينا وعليهم لا انتقاء معنى محقق موضوع بازائه اللفظ ولا بينهما انما النزاع في كونه مستعملا فيه ولا نوهم فاسد لان لو حجب المجاز معاونية المعنى وان كان موهوما غير محقق في نفس الامر وهي اي المعلومية متحققة ههنا اي المعنى في الواقع فليس لواجب لكواذب ومن ههنا يتجه الجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون اما حقيقة يستعمله الكاذب والهازل والناقل فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام الا ان الاستلزام فيهما فالاتفاق على ان المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه فتح ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الوضع شخصي وهل يجب استعماله فيما وضع له فيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج من بحث المشتقات والافعال الملزمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي فائدة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا افادة قلنا الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء مطلقا فان صحة التجوز من الفوائد ولم ينتف بل بطلان التالي ممنوع اذ لا استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسلمة فتأمل قد اختلف في نحو انبت الربيع البقل اي فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو السبب العادي مثلا وانكان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا البتة ورد بما تقرر عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقي فان الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر واما كان الفاعل اعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الحق من المرتضين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات انه لم يرد ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره وعرف ان فيه تأويلا فاول في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور وههنا المذكور الانبات بمعنى اللغة والعرف خلق النبات فيجوز عن المعنى والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس جار في كل مثال اليه وعلى هذا لا يرد عليه شيء وهو الذي اختاره بحر الحكم نور في تحقيق كلامه في الفوائد ولعل المص الى هذا اشار بقوله فتامل الثاني انه اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الاخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبسه بالانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير ربيع فالمقصود الذي تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه قال السكاكي ان هذا النحو من القول الاسناد المجازي فهو الاولى ليكون اقرب الى الضبط واورد انه لا يكون مغنيا عن المجاز العقلي كما زعم السكاكي وعدم السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية حقا لا ان نسب اليه الانبات الا بتاويل واورد انه لا يكون مجازا في المسند اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعل في التلبس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال من تتبع استعمالات البلغاء ومراجع الى وجدانه يجد هذا المعنى ههنا سياد تسعا وايضا ابن الحاجب لا يجد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة فجعل بعض الاسنادات مجازا دون اخرى تحكم مستقبح للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره
فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحل ان لكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به المسند فاذا عدل عن محلها الى
الملابس له كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية في قولنا
صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل واريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة
التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة تمثيلية ثم ان هذا النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه البعيد
ان يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو ان التاويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم الراجح قول الامام الرازي وهو انه اي التجوز
في المعنى فقط والاجزاء باقية على حقائقها اللتي في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله فيصدق به ويعلم ان النقل هي نقل الكلام
من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس
المقصود اليها بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي وليفيد هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين
على الحقيقة والاسناد على التاويل والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفوائد بان في الكناية يعتبر اللازم
عنوانا ومعبرا للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا
لان المنتقل منه كلام تام وكذلك المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر هو ان يشبه
الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه
حمل الشيخ ابن الهمام كلامه لم يتعرض به المص وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع انه غير مقصود ههنا لم يقل به الامام كيف
وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة
غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لاح مما قرره شارح المختصر مذهبا
عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا
ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هنا
استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف او المجموع
المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير معناه اصلا بل المجاز فيه
ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا لسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره
فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول مثاله من القران واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت
الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي
لا لفظي لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان ينسب
الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشا من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قيل ليس بين
الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتقى به الجو الغوري في الفرائد حاشية فتدبر كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك فيحمل
عليه عند التردد انه مجاز ام مشترك لان المجاز اغلب وجودا بالاستقراء حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة فانه يحمل على امر فلا بد

فالحاصل انه اذا كان المراد بخلاف المجاز فانه لا يخل بالفهم اذ يحيل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه ورد هذا على الحقيقة ثانيه بانه قيل ان هذا الوجه مشترك الورود

نفي المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل يحيل وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف الى الحاجة ... واورد عليه ان المخاطب يتحير عند عدم القرينة

خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز واذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما المشترك فلا

يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا اي المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك بين المتضادين او الى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف

المجاز فان التضاد مع كونه احد نوعي التناسب فلا استبعاد ورد على التوجيه الاول بان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين اي استبعاد فيه على ان

المجاز فيه ايضا اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر مما لا ينتقل فيه الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم كم يحكم على المجازي المعتبار التضاد بعون

المشترك يطرد الحقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يشتق منه نظرا الى المعنيين فيتسع الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين المعنى الحقيقي

والمجازي فالاتساع بحاله فتدبر ان المشترك يصح التجوز ... المجاز في

... اقل ... سبق ... واستغنى عن الغلط عند عدم ... قبل عليه

الكناية اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى بهذه النقل والاضمار والتخصيص اولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل لما مر والوجه

مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما متساويان وغير هذا اي من المجاز التخصيص فالتخصيص خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل وكذا

الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالقرينة الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائني

قال لانه يخل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة ويوهم انه لا يجوز استعماله من دون قرينة ولا اخلال مع القرينة ... الاجمال لانا نقول ...

مع انه واقع اتفاقا وقيل عنه انه يسمى المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل هذا بيان المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجماعة فالخلاف لفظي ...

مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله

تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن انتشار الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل ولا جناح للذل حقيقة بل هو

بالكناية وغيرها من الآيات نحو اني اعصر خمرا وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وسلم من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال بقوله تعالى ليس

كمثله شيء فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير ما وضع له لا المجاز بالزيادة

والنقصان فليس منه كما قيل اقول ليس هذا خروج عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او النقصان كما يدل عليه

دليلهم من لزوم الكذب واستخلاصهم عن الاستدلال بان المجازية للزيادة بل الكاف على معناه وقرروه بانه لنفي شيء يماثل المثل بطريق نفي اللازم وهو مثل المثل واراد المقصود نفي

الملزوم وهو المثل فان المثل يلزمه مثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله فيكون في نفي مثل المثل نفي المثل كقولهم مثلك لا يبخل ... وتحقيقه ان يكنى بالكلام عن نفي

كفوا لان مفهومه الصريح نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا بالمعنى المذكور لم يتم لكنه خارج عن محل

النزاع لكن هذا الدال انما يتم لو لم يكن الاستخلاص عليه تنزلا ويدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسأل القرية حكاية عن اخوة يوسف حين جاءوا

عند ابيهم تركهم اخاهم عن جهة السرقة انه على سبيل التحدي والمقصود انك يا يعقوب نبي فاسأل الجدران فانها تجيبك بان القرية تجمع الناس

فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال منهم بانه زمن قرابات الناقة اي آمنت ومنه القرآن لجمع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن

النزاع فيما كنى لهم ان يقولوا لا نجوز ان يكون هذا من قبيل المحذوف خارجا عما نحن فيه الا انه يتم لو لم يكن تنزلا واذا كان الاستخلاص منه تنزلا فيصنفا الاستخلاص عن

الدليل الاول وفيه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن دليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السباق والحصر التي قبلها فيها واما الثاني

فلان القرنية ناقص وقرئت النابئة والقران مهموز اللام فاين الاشتقاق بهذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه لا يصح نفيه فيصح في اشتعل الراس شيبا ما اشتعل
واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة فهي كذب لا للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد اقول نقله لايدل على عدم وقوع حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اذ المجاز الا على قانون اللغة
لا باختراع منه فيئول الى ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القران الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المفرد على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم ان يكون
الباري متجوزا او لا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا لانه لم يورد المجاز في كلامه
او لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو لفظ عجمي استعمله
العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنك كل والقسطاس رومية
وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين باسرار الهندية لا يعرفونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت
يجوز وقوع الاتفاق من اللغتين قال والاتفاق كالصابون والتنور لغتان فارسية وعربية بعيد فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقل بعض الفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران العلم لا
العلم لا نزاع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس معربا فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
او لان العلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لانتفاء عربية الكل بانتفاء عربية الجزء وانتفاء كيف
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام ونحوه فبطلان اللازم ممنوع والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال القران
كالماء يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القران باعتبار اكثر
الاجزاء تغليبا ولا بعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربي النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القران معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله تعالى ءاعجمي وعربي ينفي التنويع قلنا لا نسلم انه ينفي التنويع بل المعنى اكلام اعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فعن التنويع ونفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزم تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات
كما لا يخفى ويأبى عنه كلام الامام فخر الاسلام كما لا يخفى لكن اختلفوا في جهة الخلفية فهي عند الامام ابي حنيفة رح في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو حق
لشهادة استعمال الله تعالى ورسول الله صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به العتق خلف عن
حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا للاكبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق
عنده بوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة حذرا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت

ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز الا اذا لم يمكن الحمل على الحقيقة لا يلزم منه استحالة المجاز بامكان الحقيقة والخلفية في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
التحقيق فتدبر فان البحث انما يكون فيما يجب فيه الحمل قلت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح تحقيقه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وامكانه
بحسب حكمه في هذا المحل لهذا المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه العام مع صحة التركيب بهذا يستغنى
عن تعيينهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن عليه انما يلزم لو صح الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله وتقديم العتق على الشفقة
لانه اي العتق لازم للبنوة لا ينفك عنها فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا الا ينفك عنه الشيء عند الدين محمل عليه اللهم الا اذا قال ربيته ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لوازم غير منفكة عرفا حتى لو عد من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التتبع فيمكن ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذا الكلمة بين كان في الجاهلية ليقصد منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث لا يفهم من هذا اللفظ الا غير صار صريحا في العتق وما نسخ الشرع
التبني سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل ان هذا لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور من شرط الاستعارة
عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد اسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان والاعتاق في التشبيه فانه لا يتحقق في هذا مثل الحر ما سيد الاماني التلويح ان المشبه
بوجه المطلق والمذكور ههنا الخاص لان من المنحوين الذكر المطلق لم يجوزه التشبيه علماء البيان حتى نكون من التجوز استعارة حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبي عن التشبيه ممنوع في الاستعارة والمدمن هذا ما في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الاب
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل ان هذا القول مما دعت علماء البيان ولم يصححوه برهان اصلا فلا اعتبار بقولهم بل الظاهر
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبي
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الراس شيبا فان الشيب مع المراد باشتعال الراس مالا لم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فانه يريد من الاسد الجري والا لم يصح تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده تعقل ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ولك ان تقول سلمنا ان الاستعارة تشترط فيها ان يكون
اسدا فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة حتى يكون كلاما مفيدا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا الذي انكار تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابه الابن في العتق
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا شكل شيئا بل ينبغي فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه
سانح ورد ملاحظة تعلق الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على القرينة على انه غير مراد انتقل الى المجازي وهو اي الانتقال من المعنى الحقيقي
تبع صحة الكلام من حيث العربية او لصحة العربية بعينهم مما وضع له في تلك المادة فينتقل منه الى ما لابسه لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الاطلاق
المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تبع في التكلم عندهما اي حال فيكون الفرعية من جهة
اللفظ الا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التعبير بني اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما يلزم ان اللفظ من حيث انه تغير من
نفسه من حيث انه متغير عنه واما جهة الحكم فلم يعلم انه اي شيء ولم يتعين بعد وما يمكن ان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغيير اللفظ من معنى الى آخر فلا يفتقر في هذا التغير
الا الى صحة الافادة وهي الصحة التركيب على القانون العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انه اي افراد الكلمة

من وقت الملك فعلى هذا العتق قضاء وأما ديانة فان كان يحقق منه الاعتاق فيعتق والا فيه ايضا ام ولدا انه لا يقبل فيه ديانة لانه وان كان اقرار الكنه اقرار بالحرية لا البنوة

دا مستلزم لامومية الام هو الثاني الاول لان يقال انه كان يقع من هذه العبارة التبنى وثبوت جميع احكام الاشياء من العتق من حين الملك وامومية الام

والميراث حتى صار هو انانيا الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وسط فامه حرية العتق كما كان فنا قال فيه في حق المعروف باق بل انشاء لانه انشاء

انت حر من حين الملك مع هذا العتق قضاء وديانة فلا يصير ام ولده حال هذه في التحرير الاول اي كونه اقرار اصح لتقوله اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه في تحريم

اذا اكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه بالاكراه انما يمنع صحة الاقرار العتق لا الانشاء فعلم انه اقرار قيل العتق ومع العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان

انشاء يعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان الاخذ للحقيقة فهو بالاسبق الاخصية النصر اذ عندنا والاكراه محل فقد الارادة والقصد فلا يثبت هنا

الا ما جعل اللفظ فقد علة تامة له لا ما يثبت بالنية فهذا التوقف على النية لا يصح انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير مرتبة فانه ليس لازم توقف كل

معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت اتبعي

من الصريح صريح ثم بعد العقد لعدم غيره فان استعماله الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهرا الاعتقاد فيه كذا مشهور ثم فان لم يكن انشاء لم يتوقف على النية صح في الاكراه فعدم صحته

حال الاكراه ليس الا لكونه اقرارا فيما لا يحكم المقصود من العبارة الخبية احتياطا والجواب ان هذا الحكم مختص ولا مانع للمقصود في اعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخليفة ههنا

في الدلالة وشبهها بالنية لصحة التركيب على قانون اللغة اقول لا استبعان الخليفة بالنسبة الى الحكم اولى بل التعريف لصون الكلام عن اللغو الذي يلزم

على الخليفة في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتأمل فان الامام ابو يوسف يقول لا نعم النهاية اولى لكن ههنا اعلم وجهنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن

الامر غير خفي على المتأمل وما قولهما في الاستدلال انه قطعت يدك اذا اخرجها صحيحين عدم تجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال فالتركيب صحيح والقطع سبب

لوجوب المال فعلا ان امكان الحقيقة شرط وقد انتفى فتنبه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة فان

لا يكفي للانتقال عرفا الا وهو صحيحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان

شرط اخر ولعل هذا اهدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق

انما يقول هذا ان البنوة ليس سببا الا للاعتاق مطلقا بل عند وجوده كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وحيد الدفع ظاهر ثم يقول

لا يشترط الا امكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز

في العامة وقد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح

بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلا نهما لم يشترطا الا امكانه عقلا الا ترى انها لا قبا اذا حال الثبت ابني للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اي الحقيقي

ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحرة في شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها وان صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع

الغير في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجب له كاللام والاضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة نعم لوجود المقتضي للعموم

وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والا الصاع بالصاعين الا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد ما يحل فيها

كلها مطعوما وغير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص فيعم لا العموم تعليل الشافعي رحمه الله بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري

وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستلزام

اي استلزامه العدم العموم ممنوع لان العموم بل قال عليه في اقتباره الغير ضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج يدل على ان المستعمل اراد بالضرورة

ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا اخر للضرورة وحقيقة وهذه الضرورة لو فرضت فلا ينافي العموم لانه اذا اضطر التعبير عن معنى عام فهو يحكي لفظا

موضوعا له الا ان النظر الى التعبير عنه بالمجاز ان لم يضر قد يضر بالنظر الى التخاطب قد الكلام كذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب بحروفه بدون صحة الحقيقة وهذه الضرورة
يندفع بتحليل معنى العموم لمن اراده فلا يصار اليه ومع ذلك لا جواب لان العموم معنى حقيقي لا ثابت بدليله فان الالفاظ لا يدل على العموم الا من جهة انها في المقام
مثلا وضعت للعموم مدلول نحو ههنا الا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار الارادة المدلول لغير الوضع مجازا فتدبر قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في تجويز العموم
عن احد لكنه لا نزاع في صحة جاءني الاسود الرماة الا انه ادعى الاستدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف فانه توهم في تاريخ احمد ابن ابي داؤد
رحمه الله تعالى ينفعه غير خلل كما التحقيق **مسئلة لا يجوز الجمع بينهما** اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الكناية
فانه وان اريد فيها الموضوع له وملزومه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيدا للثاني وفي اجازة الشافعية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كافعل
امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقة فيما هو الظاهر ان الاصل عدم الجمع الا للضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي
يصح الجمع عقلا لا لغة قال مطلع الاسرار الالهية هذا التفسير لمذهب المجوزين المانعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في غير المفرد يصح لغة بدليل قولهم
احد اللسانين فاريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازا فيه كالحد الابوين اريد الاب الحقيقي حقيقة والجد مجازا
وفيه ما فيه لانهما ليسا من هذا الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني الشخص والقول بان التثنية في حكم التكرار فالجمع في لفظ واحد
فيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها هو المفهوم في التكرار ان المسمى فالاستعمال فيه ليس كالتكرار في الاستعمال الا ان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد وتعميم
في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناطا للحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه
كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ويتناولهما انه فرد منه كما في المشترك من عزم وتوجيه البعض الى مستتين تفصيلا عنده او تهما وقد مر
انه لا يتم وتمام فيما ظهر ان الحقيقي لا بما سبق من المجازي لو صح يجمع لزم الاستحالات لكونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقال المحقق على منعه فليس ثوب وهنا تعميم
للاستحالة لا مناطة قال المناقشة فيه واضحة او لا يتحقق منها اي كونه غير حقيقة ومجاز او حقيقة اي كونهما حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان الاخير فلانه رجحان من غير مرجح وكذا بما
ان العربية اللازمة لا ان في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناطا للحكم او غير الموضوع له كذلك وبما استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول ان شرط
في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقط ارادة فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر
فالشق الثالث فتامل فقد تبين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل في كل اي كل واحد
ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل في المجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين
الحقيقي والاطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم الجزء عرفا كما لا ترى لا يقال المجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل اريد المجموع بطريق
عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل لا الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع اختص الموالي في الوصية لهم بان يقول وصيت لموالي
فلان دون مواليهم اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حيث من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها
حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى لجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون
لكل واحد نصف الوصية واذا المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كما في الميراث
لان كليهما اخلافة بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من تمام
لفظ في معنى تجوزا في صورة ان يستعمل في نظيره ملاقي الكل معنى ولا ابد النمو انا بذلك بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا اوصى لابناء
فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخل فلان اي موالي الموالي وابناء الابناء

مال كونهم مع الموالي لو جهد في الابن الواحد فيها العموم المجاز فانه لما اطلق صيغة الجمع وهو يعلم ان لا موالي وله ابن او اولاد علم انه اراد معنى اعم بحيث يتناول موالي الموالي والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الابنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم ينتقض الحكم او لا بدخول الحفدة المستأمن مع ابنيه في الامان اذا قال امنونا على بنيه فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة فاجيب بانه لم يدخل الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في الحقن اي في حقن الدم اوجب الدخول في الامان تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع بحو بنو هاشم فعلم ان الامان مما يثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا ودخول الاجداد والجدات في الاباء والامهات اذا قال امنوني على اباءي وامهاتي مختلف فيه ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا يدخل وجه ما بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان فبالتبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لان الاصالة في الخلقة لا ينافي التبعية له في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة الاصل فحينئذ الدخول للذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه اخر او كفر به لكان اسهل هو ان الظاهر ان الرجل لا يؤثر عيوبه نفسه وابناءه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين ذوي حيل فيعلم ان الامام لا يامن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة وينتقض ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومستعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان مع انها غير واضعين القدم في الدار الا مجازا لكاف يحنث لو دخل حافيا مع انه واضع حقيقة فلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول العمومه بعض افراده الحقيقة والمجاز فيه الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه وضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وفي المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فلا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على الهجران البعض من البتة وهو يمنع مطلق الدخول الا وضع القدم فقط واما اذا ادعى انه نوى له حقيقة الكلام فتبرئ ديانة الحقيقتان فيتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن بعامة شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتامل فيه وينتقض ثالثا بالحنث بدخول دار سكناه اجارة في حلفه لا يدخل داره مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا وحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة وهو داره حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق لا حقيقة او مجازا بدلالة القرينة هي ان الرجل لا يهجر الدار الا لبغضه على المالك وهو اي الاختصاص يعم الملك والسكنى فحينئذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها الا ان لا يبقى اختصاصها به كقاضيخان اي كما يقول به الامام فخر الدين القاضي خان خلافا للسرخسي الامام شمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر وينتقض رابعا بعتق عبده في اضافته اي العتق الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم شائع في مطلق الوقت فاريد ذلك والتحقيق في الجواب ان اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء بمعنى مطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يرد اصلا وعند الاكثر مجاز فيه وفي الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذ هو تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الى مطلق الوقت وممتد الى بياض النهار وقد يؤيد بان تقديره في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في تقديره وجب استيعابه المظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فامكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاصالة فاما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يشد كثيرا الى ان العبرة للعامل المظروف لا لما اضيف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما اورد المصنف لقوله اقول الحقيقة مستعملة عنده والمجاز المتعارف فلا يمنع الشيوع فينبغي ان يحمل على يا

النهار وذلك لان اولوية الحقيقة ليست معترضة واذا لم يدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عرف ان المتعارف قرينة عينها ولا توجيه لما
ما اورده الشيخ الهداد وحكي عنه ايضا من انه لا بد من قرينة معارضة مع انها ليست بلازمة فان غير المتعارف يحمل على سابق الوقت ولا يلائم
ان عدم امتناع المتعارف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا توجيه ايضا ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلا احتياج الى ما قيل وذلك لانهم انما
يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة واما الاصل فيها فلا اصالة فافهم ولما لم يتم هذا الجواب ببعد اشار الى جواب آخر وقال بل الاولى ان يقال ان التحريم
سوق الكلام وقد عقد فلان قائلين بياض النهار ههنا ومثل هذا القائل لما قال انه ترك ما هو الحق فلا بد فيه من ذكر قرينة في الحقيقة في نحو قوله
والمراد القرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القرينة الجزئية في الحقيقة والمجاز بدليل حاصل ان الداخل لا يلزم ارادة اليمين سواه او لا ويه اعتبر مع
ويكون حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا لابي يوسف في الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم
المباح لازم للنذر لما مر ان ايجاب المباح يقتضي تحريم ضده فارادة اليمين بلازم موجب النذر له اي لا باللفظ والنذر به فلا استعمال اللفظ فيهما فلا جمع
وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع افادة اللازم والاعم لا يفيد الاخص اي اليمين حتى فيه تحقق الاثم في مطلق التحريم فاذا اريد اللازم فقد اريد
الذي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول وانما ارادة اليمين باللازم لا بالمجازية عن الملزوم ولا يحتمل في اليمين المراد ان اللفظ انما يوجب
للملزوم انما فالارادة اليمين هنا ارادة معنى مجازي نعم ليست كعموم التحريم لا ارادة اليمين من غير توسط اللفظ فما يكون اللفظ مستعملا في اليمين
او كان كمثل شرائه القريب الملزوم للعتق فتثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم فتم الجواب واليمين لا مرد له فانه لو لم يتيسر الا
بتوسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية اليه بل مع نفيه فتدبر احسن التدبر اقول في تقرير الجواب على الايراد
ان يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وحينئذ النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وارادته بها فعقد القلب لفهم اللازم وهو تحريم
من اللفظ وهو بعينه حمل يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تعرف في المعنى اللازم والملزوم بتوسط اللفظ فان المعنى الذي يحصل بالتعرف فيه انما
فهم من اللفظ التزاما والم يستعمل اللفظ فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لانه للنذر فافهم وهذا غير وارد اليه لان الشرع لم يعتبر
الشرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة او مجازا كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من الطلبية الامرية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم
المستفاد من تحريمة الصلوة يكون بعد عقد القلب يمينا وهذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله والنذر بصيغته فلا جمع بل يتعلقان
في معنيها ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة الله بل علي صوم كذا او اوجب على نفسي مراعاة لنذرو ما فيه مع ان الحكم عام وهذا واما ثانيا
فلان اللام للقسم انما يأتي الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر والله ما غربت الشمس حتى خرج وانما في غيرها فالحالة
يمنعونه ويمكن فيه المناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات ويدل هذا الاهتمام مع ان يقول لا حجة في حساب
علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيد بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتأمل فيه
واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال علي لله وارادان لا يكون طلاقا فهي طالق كذا ههنا لان اللام موجود
وهذا ليس بشيء لان دلالة اللام على القسم بالنية ولا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل مع ان للام معنى مجازي غير شائع فيحتاج
الى النية فافهم فانه وقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الاحتمالين وبقي ارادة اليمين ولزم لما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر
والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا ما يقتضي التعجب عن مثله واما اولا فلانه يلزم ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي
بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي اما اولا فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح لو لا

(١) قوله من الجواب

(٢) قوله دون اللازم من اللازم

لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين فلا جمع اصلا وان سمع هذا النحو جميعا بطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط الصدق والكذب وعقده فسخ بهذا وقع القيل والقال فيها بعض المشائخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كالامام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه فالمراد في المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت ارادة ان عليه الكفارة ولم ينوا استقلالا الا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة الجمع ليس الا ان نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعني ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للنذر سواء نفي صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فانقلبت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عنده نفسه بل الماذون فيه لان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم فليوفوا نذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا ان يجترئ عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشائخ السابقون عليه وجه النزاع بينهما وبين ابي يوسف لفظي وهذا بعيد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل فمهما امكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا صح وذلك لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ياتي منافاة لا اقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليه لم يمنع مانع والتبادر فوق التعارف ما لغا فيه يا فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى تعيين باحدهما بالدليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما لم يمكن بناؤه على العرف كالايمان لان ما يكون بناؤه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل لحما باكل لحم آدمي ولو كان مخالفا مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الادمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد التقاني ان الفتوى عليه والاتقية رواية اخرى في المستبرات كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبيل يضر لان مسئلة الفرات والحنطة اتي في اليمين لكنه مبناه على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب قلب الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما اشار اليه المص ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية له لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى الكرع في الاول والى عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وسمي اسبق وعندهما الى ماء اعتراف في الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتراف ثم وبالاواني او غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني وتخصيصها بالعيس بالعمل حنث باخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ منه في المعينة

بان يأكل منه والحنطة على الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث في كل حال الا ان العادة في تحلة اقول ذلك ان ادعى الاشتراك اي اشتراك المعنيين غير ان
في العرف مطلقا اي في تعليق الاطلاق وان كان لغالب الاستعمال لبعض بخصوصها وهو الاعتراف او التحري فينبغي ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فانهم
يحكم ولا يحنث له الا بالتبادر قولنا لكان الغالب متعارفا فيحرز ان يكون متعلقا قولهما اي العرف مشترك في اكل العين والتحري والكرع والاعتراف فينبغي ان يحنث
مطلقا بطريق عموم المجاز قلت هذا من ... من قول بعضهم في اصول الامام فخر الاسلام وهو الذي اشرنا اليه وفي الهداية
الاصح انهما قالا بعموم المجاز فيحنث مطلقا في ماتريه الا ان البعض فهموا انهما قالا لا يحنث بالتحري والاغتراف دون العين وبالعين عنده فكان ثم
نقل او لانه القول ثم اعترض فيصح بحث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا التفصيل والقال ان لا شبه ما قال الامام ابو زيد غير مستقيم على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه
مجاوره العاملون مسئلة الحقيقة تترك اما اذا عقلا كانت اتي لا اكل هذا دكدا التمير لا ياكل ويوجه عنه اما او لتعذر بالعادة وان جاز عقلا كالا اكل من هذا القدر
والمحال في العادة فلما يجهلها اي فينعقد لا اكل القدر والاظهر لحالة او تترك التعسر بان يكون متعسر كمن اتعب قدا اي لا اكل منها فان اكل عين الشجرة
وان امكن فيحنث فلا يخرج منه مأكولا كالتمر والشجر والمراد كل شيء منه نعطي ثمنه او تترك الحقيقة بالعادة وان مثل كمن الدقيق اي لا اكل منه فما الدقيق متخذ
لا اي لاجله كالخبز ونحوه ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا يستقر بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال
الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله اخذ معنى اعم من التعسر ونحوه ومثل للهجر بحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا
كان المهجور بالعادة في تغيير الاحكام تغيرها وهو ظاهر او مهجورا شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم ليس عرفا الا ما اخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في حلفه
لا ينكح اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطي الذي وضع له في اللغة لانه مهجور شرعا الا انه لو نوى تحملا الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذر ان اي
الحقيقة والمجاز فيلغو المنتقي لزوجته الثابت نسبها ... هذه ابنتي اما الحقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح
وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد منافي للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من آثاره واما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية
من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون لها لان كونه تشبيها لا ينبغي ان يلتفت به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود
من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت
والزوجة فغايته ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه واما علماء البيان
فليس مقصودهم انه تشبيه بتقدير اداة كيف هم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه
الاداة واليقين ليس للاعراب بانها فاي قرينة على التقدير ومولانا ذو اليد الطولى في العلوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ الامام عبد
القاهر فيه نزل الشعر الى شيء مغسول بل مرادهم ان ههنا مجازا عقليا في الاسناد والاسند مثلا الى زيد والاسد ادعاء انه هو هو غلوا في التشبيه الذي يحتسب في الذهن لا ان التشبيه
مدلول الكلام فتأمل فيه ولا تزيد للغواية لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التحريم في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات اخر فانه يجوز
ان يكون للشفقة ونحوها بل لانه ليس معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لم لا يجوز ان يراد به الطلاق بجامع الاشتراك في نفس الحرمة
... الاشتراك بالحرمة الا ترى ان الملاقة في البلد من ... متعددة ... تجويز ... موارد الاستعمالات فلتتفت الى ... لا يجب الاشتراك في الحرمة
من جميع الوجوه وفي التعبير نوع تشبيه المبالغة فينبغي ان يصح ... ولنا ان نقول نعم ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب ان يكون يمينا بل
ان تسميته التحريم مطلقا فهو يمين لما في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين هذا والله سبحانه اعلم وعلمه احكم. قال الامام اقول لو نوى الطلاق من
سبب تحريم الوطي اللازم فاوجب للفظ المفهوم فيثبت له كاليمين المنوي من لازم موجب للتنزيل لا يتبع ام يقع فافهم فانه ان كفى هذه الارادة فالوقوع.

الغلط في لازم ههنا والاغلاط الكلام هناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كذا في مسئلة لا خلاف في الحقيقة الشرعية اللتي وضعها اهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول أو لا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع من المسلمين فاختار المصنف الاول وقال الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على انحاء وقعة والمذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام البزدوي من كبار مشائخنا ومن في طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي رده الشطوي في العلوم كيف يتفوه بهذا قال الامام عبد الشارح المختصر والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب في نقل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عندهم عن القرينة الشيء منها على ايهما يحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذه فائدة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرع متحقق وهو امارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي كذلك بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة ما النفي اي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح التخاطب هو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني التي في الشرع مع ترك الاول اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيه بما الشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تغاير كثير للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة اي لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تاتي لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة للتطهير ايضا فهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منه ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا يتادى هذا العذر نعم يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا يلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا ينافي من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان واحاديث بيان الصلوة ايضا محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا والنية ايضا خارجة عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجد دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه فمنع كون صلوته صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حواشي ميرزاجان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فان قلت لهم ان يلتزموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان افهمهم شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الآحاد فضلا عن التواتر قلنا الفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات فما هو جوابكم فهو جوابنا على ان حصول الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليعتبر انه يكون الفهم ههنا بهذا الوجه وهذا الذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة
اولا انها وضعت لهذه المعاني لان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجود الدلالات ولو كانوا علموا انها
منقولات لوجب اشاعة النقل الينا نقلا متواترا كما في وضع اللغات فتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا من التواتر فلا يرد الاول فانه غير مشترك لا لزوم
في المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه لم يرد عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله
عليه وسلم للصحابة اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا احادا فضلا عن التواتر واما الثالث فلا يجوز وروده فانهم لم يكونوا علموا بالتجربة ثم من يعلم بهم
لك والتصريح ليس ضروريا لكون الامر غير خاف على ذي كياسة فانه اعلم بهذا التعليم كما يدل اليه مطلع الاسرار الالهية ومما ينبه عليه انه لو كان لك يصح لاحد ان
وقت كما هو حال البعض او وضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا اثاثة عقلية فضلا من قاطع فلا يبق
بحال سلمنا ان تحسر مطلع الهدى بالعلم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القرآن غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فتقدم الجواب عنه ومسئلة العرب تتمة المعتزلة سموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن ودون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتداة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان معتبر فيه الاعمال ومحله الكلام مسئلة المجاز متحقق شرعا في الالفاظ
الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز ضرورة الالفاظ بل على معرفة انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز فيما اتصلت كيف يصح التجوز
فيما عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد من معنى حقيقي ومناسبة المعاني الشرعية بعضها لما قلت سبب فيها الميت وتصعيد لها لو وضع الشارع ابا لو نعم
المتشرعة فهي منقولة ثم انه بعد الشهرة ولمت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى اصحابهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما يصح التجوز قالوا
الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه في الحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لا اشتراك العام في
الكفالة والحوالة في افادة لاية المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرقة والبيع والشراء يجوز في الملك
وبالعكس لتعاكس الا فتقار علاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء قالوا الاحكام علل الية اي نافية
فائدة وضع الاسباب فلو لا علية للشراء لا فتقار والشراء سبب للملك والاسباب العلل الالية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عين بالشراء
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترتيبة فلا يقبله
القاضي الحكيم الخبير في مسئلة اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء ولا يعتق ترقبة ديانة لان العليم
يجازي على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يشترط فيه الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك فملك شقصا آخر حتى الكل لا يقال
انه ملك الدار بدون الشراء فانه لا يشترط الاجتماع في الاول لو لم يعين شيئا وعنى معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهر او المنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد
الشرط وهو الملك وفي الثاني لو لم يعين وعنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو الملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل لو غير مجتمع
ويصح تجوز السبب للمسبب فيما ذكر للافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة لملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ويصح البيع
والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه واهل بيته وبارك وسلم بالنص فالصحة لكونه مخرجا قوله
ان الخلوص راجع الى نفي المهر بما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان ينكحها
حال كون الواهبة خالصة لك ايها النبي فانها بغير بدل لا تحل من غير بدل لازواجه الى مطلقهم ولهذا المطرزي اي احللنا ازواجك حال كونهن خالصة لك من
دون المؤمنين فانهن ما اتيتهم لا تحل لهم واما التخصيص المجاز لشان النبي كما قول الشافعي فمما لا وجه له فتدبر ثم كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة
والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس احدهما سببا للآخر بل هما سببان لشيء واحد فان النكاح سبب لملك
المتعة والبيع والهبة ايضا سببان الا ان النكاح بالذات وهما بالعرض كما ان الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج
في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس احدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة مما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب على ان الخلوص لان لعمرهما بسببين ان يكون سببا له وسببا لما
ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان للمتعة والنكاح له اذا العتاق سبب لما هو سبب الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن ان يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح
اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس اي استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا او اطلاق الطلاق على العتاق لمشابهته للعتق في ازالة الملك المتعة واما العكس فيصح حالة رحمه
الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز بالمسبب للسبب اي الخبر العلة عن السبب عند الحنفية خلافا فانه يجوز عنده اطلاق للعتق وبهم دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك لهم ان المجوز لصحة التجوز الاعتبار نوع ما
علاقة اعتبرت بينهما من اهل اللغة ولم يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل عن الفرع فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل فلهذا لم يجز والمطر للسماء بل جوزوا اعتبار
اي اسم المطر الا ان يختص المسبب بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال الى المسبب انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض لقوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا الآية لان الخمر مسبب غير مختص بالعنب على ان كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول في تسمية المسبب كالمعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من المسبب
للسبب وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل الشافعية لا يقولون بهذا الا بتسليم ان عدم ثبوت هذا النوع وتم دون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء
وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون هناك مانع آخر والامثال الجزئية لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا والتكلم في فرعية مسئلة الاعتاق فالملزم ان تفريعهم
عدم صحة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما ازالتين
للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه بوجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف
كيف والا يصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس
ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة الحقيقية والطلاق لازالة القيد ولا اتصال بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة
الملك حتى يتجزى في تجزي الملك فالمراد منه ان التصرف الصادر منه هذا لا ان الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية
ورد عليه بانا نسلم انه لا بد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في
الاوصاف كالابتناء على السراية وعدم تاثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما ويلوح آثار هي
مطالع الانوار الالهية لهذا وجها بان مراده بالجران الابد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في اي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة
بناء على المشاركة في اخص الاوصاف المشهورة بحيث يصح الانتقال وهذا الوصف ههنا اي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية
اشتهرت باحكام ما فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لاجله اذ بالاعتاق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فاني
هذا من ذاك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا واعترض في التلويح بانا لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك وهو من او
فعلية البيان لا يكفي كون المعنى المنقول عنه داعيا في المنقول بل يقول الانتقال ههنا فان الاعتاق في اللغة لازالة الملك لا غير واما اثبات القوة

فلا يفهمه الا الافراد من العلماء، معنى الاعتاق يفهمه كل احد ولذا قال صاحب الاسرار الالهية ناقلا عن جده المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا يقبل بل في اللغة اعتاقا لاثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله لان اثبات القوة لا يعرفه الا الآحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جعل فعلا لا يكون الا لاثبات القوة فان معنى الجعل محفوظ في ابواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه خلاف الاصل وكذا لا مخلص من البيان لمن ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان له طلب الدليل عليه والا لزم الاشتراك هذا تمام الكلام اورده صدر الشريعة جوابا عن جعل الطلاق مستعارا للازالة الملك لا للاعتاق فينبغي ان يقع الطلاق واجيب بان الاعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا الطلاق للسبب على المسبب الا الطلاق لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا ويرد انه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس هنا الا قصد بازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك ملزوم للاعتاق واما قوله لا ملك لي فنبأ عن عدم ملكه ان وجد مالك آخر فله والا كان حر الاصل بخلاف ما نحن فيه فانه يلزم ارادة الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني ان استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس فلا يقال للاسد زيد بل بالعكس وهنا الاعتاق اقوى في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق، اورده صاحب التلويح بان الاعتاق قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء وانه ليس ضروريا في التشبيه كونه اقوى وجوابه ان الاعتاق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة فالملك بلا تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل نفس الملك اصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف ولذا التقرير انه صحيحة والولاء ليس اثر الملك لم كلحمة النسب من ضروريات العربية ان الاستعارة للمبالغة ويجب في استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا انتهى ما في الكتاب مسئلة

قال الامام الرازي المجاز انما يكون في اسم الجنس فقط واما الفعل المشتق فيوجد فيهما بالتبعية لتبعية المشتق منه واما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما اصلا لا بالذات ولا بالتبع وقيل وجوده في الحرف اليه بالتبعية اي تبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال الباء للالصاق فالمجاز يقع اولا بالذات في الالصاق وبتبعيته في الباء وهو الحق فان الاستقراء شهد بان في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى وقال الامام حجة الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام اذا وجد علاقة مصححة للانتقال وهو الحق تقول هذا سيبويه استعير لمتبحر في النحو ولكل فرعون موسى اي لكل مبطل محق مسئلة كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد وعدمه منقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه وحكمه ثبوت الحكم الذي جعل الصريح سببا له من الكلام من غير توقف على النية بعين اللفظ اللتي لا يعتبر فيها الرضى والفسوخ كانت طالق وانت حر ولكنه فيه اي الكتاب كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في هذا والمراد والحق ان الضمير المراد بالقرينة صريح اليه ومنه المشترك المشتهر في احدهما والمجاز المتعارف الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ايضا ينقسم الى كناية وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد ومنه اقسام الخفاء من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة

ومن هنا قوله الا وقالوا لو جرى على لسانه غلطا انت طالق عند ارادة التسبيح وغيره يقع الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى انه لا يقع ديانة ويقع قضاء ولو اراد الطلاق من وثاق ويلاحظ الاصل في ذكر وجه ديانة ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه ما كم بالظاهر الا من قال الشيخ ابن الهمام وهو الحق في اصل الكلام لا يخطا وارادة الطلاق من الوثاق الوقوع قضاء فقط للرواية الاخرى انه لا يثبت حكم البيع ويثبت مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فان الهازل تلفظ الكلام بالقصد والرضا لا بالقصد وقوع الحكم فالسبب ثابت دون الحكم لعدم الرضا بالسبب اي بالكلام لكنه لو كان فيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا الوجه فانه مع فارق فان الرضا في البيع شرط وتخلف حكمه عن السبب وقبل الانفساخ بخلاف الطلاق فهو لا يقبل

ان يقول نقد ان الرضا غاية في ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه لا ترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله بلى والله فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها نزلت في قول الرجل لا والله بلى والله رواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الشارع وحمل مشائخنا يا ولون اللغو باليمين على الماضي بظن انه صدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين النائم من العليم الخبير في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصدق في غير العليم الخبير بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عملا بالظاهر او وجود لتعلق الادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل راضي بالسبب والايقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان لا اعتبار للقصد في الحكم والنائم والخاطي غير راضي بشئ منهما فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب جعلية للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما القصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تعلق اثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي لا بطريق ان يقصد معانيها او تؤثره في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انما معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره والى الآن لعنه بعيدا عن مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك شئ عجاب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شئ تجوز الى شئ وكيف تتصف هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يلزمونه في مواضع ويتخلصون عنه وكيف تقبل التعليق فانه من خصائص المعاني وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان الاعتبار للمعاني اولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لخفائه اديرا الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم للتعذر كرخصة السفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه وينكشف كالاقارير فانها لا يوجب الاحكام بل يدل على المدلول وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لولم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني اصلا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا لافادة معان ذهنية ولم يقصد المولى المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وح يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به هذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجئ اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شئ منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال هب ان الامر كذلك ان شئت ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققها الا بهذه الصيغ فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل لها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتاق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي فيمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ اللتي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

ازيد ماسبيته ما كسبية اسباب ناجية لاقتابامن جهته وذلك لان لوقوع طلاق الهازل والخاطي عرف انه غير متوقف على الرضى والقصد الى المعنى كما في
البيع وانه ثبت بهذه الالفاظ الظاهرة في الدلالة على مدلولاتها فيوثر آثارا خارجية لا بل هذه الالفاظ والكنايات الى المعاني لانها اذا لم يعتبر السببين نفسها
لما ذا الا بها معان اخرى غير كاهر كرجي القيد هذه الالفاظ ليس مع معنى وجود السببية وانما الحكم بل هي معان يمكن التعبير عنها بها وبعد لا يكون تكلق
والسامع بها او صبيه الكلام اللغة الخامسة كنايات الطلاق نحو انت بائن وغيره بوائن عندنا لا يملك الزوج الرجعة اليها الا بنكاح
جديد الا ما ورد بالنص فان رسول الله صلعم طلق ام المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها في حكم هذا الالفاظ استبرئي رحمك وانت واحدة قال
مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث يدل على هذا المدعى وانما اراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة
وندمت لا اصل له البحث في زمرة الازواج وما سكت عن طلاقها ونقل الاحاديث من شاء فليرجع اليها لان يراد بالطلاق الاباء بايقاع الثلث في الاحاديث
المروية في كتب الحديث وهو لعينه تام لا احتياج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان المدعى واضح انما لا يدل على البينونة فلا يكون حجة ايا كنايات
الطلاق رواجع يصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد النكاح عند الشافعي لان المراد منها بدلالة النية كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح لا يقع الا رجعية
فكذا ههنا قلنا ان البينونة باقية على معناها الا انها مجاز عن الطلاق والاستعارة في المروية تدل الشافعي على ان البينونة بالشئ فلا يعلم البائن من الخير او من النكاح فصار كما
من هذا الوجه فاذا تعين بالنية في المتعلق بانه النكاح كان حقيقة اللفظ هو البينونة من النكاح فيقع البائن ولا نسلم انما بعد تعيين المراد صار كالصريح
الطلاق ومفيد المعناه وفي مطلع الاسرار الالهية قدس سره بهذا تحقيق هو ان الطلاق لما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات
انما تقع على حسب اعتبار الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا طلاق بائن يحل الا بعد التحليل من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه
مال او ما قيده بالرجعة وما كان دون الثلث مع لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع
ابدا على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشرع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هو نا الاية الكريمة وكان قدس سره بالغ فيه وقد ثبت
بكرار لسانه الشريف ان الطلاق البائن اضيف ليس بشئ عندي سوى ما قيل بالمال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف
يبين ما تعلق بالبال ان محمل الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكم الامساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بتركها بانقضاء العدة على
عدم الاتفاق في مرحل لا اخذ الا عند النشوز ولم يقيد الطلاق بالمشروع لا لحصر الطلاقات في التكرار ولم يقع الاثنان او الثلث دفعة والمراد بالتكرار ان
يكون في الطهرين كما بين في الحديث ويدل عليه تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق فانما الكلام في انه هل يقع طلاقا
بائنا عند الايقاع وان كان غير مشروع فلا يلزم ثم انه لا من التخصيص لانه لما لم يكن في الصريحة فانه يصح الزيادة عليه والتفصيل يعرف مما قيل الدليل
على اعتبار الشارع هذا النوع من التصرفات نحو ما الخلع التوفيق بان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم ملك الرجعة وهو طلاق
كما بين في اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ميشيخه فقد علم ان في ملك الزوج طلاق موجب للفرقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في تلك
بالعوض فكذلك يكون في ما ومن غير عوض بل اذلا الا ان والمعطي نوع وفائدة هذا عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا كنايات الطلاق
مجاز لانه وقع ما ورد الشك فيه انها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات فحيل في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل بما
فلا يكون كناية وفيه انه لا تنافي بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها تكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني
فان معاني هذه الالفاظ وهي البينونة معلومة والتردد انما هو في امر خارج من معانيها وهو متعلق البينونة فلا يتبين اي بائنة من الخير او النكاح او شئ آخر فلا يوجب هذا الا بنية

كونها كنايات وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وهو حاصل ههنا والاشكان من جهة التردد في المتعلق وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والمجاز المستعمل في فرد معين فمعرفة المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صرائح حقيقة فلا يفتقر فيه الى النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به احد والنفي انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي لانه له ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون معنا بالطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كنايات القرينة البينة لبائنة فان المفهوم منها ظاهر انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك والا لوقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب وفي دفع الايراد فتدبر الفائدة الخامسة في الكناية وصوله ظاهر وخفا صحيح كما يتبادر عليه حد وفيه شبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز انه كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي الحدود والالزم تثبيته مع منافيه فلا يحد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان يريد به الصدق كاحتمل انك صادق في القذف والمعرض به اي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ الكلام دال على معنى قصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا معتبرة وفي هذا خلاف الامام احمد بن حنبل رحمه الله تعالى في مسائل التي عليها مدار المسائل الفقهية ويشتد الحاجة اليها اعلم ان حقائق الهواء والطبيعية مرتبطة بها متعلقات ومعان تبعية في الملاحظة فلا يستقل بالمفهومية ولا يكون ركنا للكلام الا بضم جزئية فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا معا كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التعلق بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل للترتيب خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية وينسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه وينسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة لما نسب اليهما المعية لقوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اي الطلقة واحدة وتلغو اثنتان عنده وعندهما تبين بثلث فهم انه اي الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلث مرتبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير مدخول لو وقع المرتبات من الطلقات بانت بالاولى فقط وذهب البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر اي المعطوف بواسطة المتقدم اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فتنزل مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط يتنجز عنده على نحو التعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو فيثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد ان الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والواسطة جاءت من الواو فصار له دخل وفقا التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق والترتيب في التعلق والنزول بعد الاشتراك في التعلق فنزل الطلقات وقعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في التعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتنجز على نحو التعلق ممنوع ان اراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد تنجيزه على حسب ما قصد المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الامر الا تابع اللفظي من غير ترتب في الوجود للمرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ تقع فيها الثلث بالاتفاق وقول الامام بانه اذا كان في الكلام مغير توقف آخره على اوله فتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلق كلهن دفعة واحدة فتامل فينا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق باجماعهم سيبويه وقد ذكره في مواضع من كتابه والنقل للاجماع منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلي والفارسي وقد نوقش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد لذا في بعض شروح المنهاج ولذا اورد المصنف لبقية انه يقول ولعل الناقل اراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد بخلاف من خالف

بكون الامر عليها غير قابل للمناقشة فتأمل ولنا ايضا صح صحتها اي جزاء ولو كان للترتيب لصح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ومنع الملازمة
لما سبق انه يستلزم فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء اقول ممنوع فان الترتيب في الواو لم يقل به احد فلو كان فيه الترتيب فالاحتمال او مطلقا من المعاني بعيد
فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم وفيه مع المناقشة لا حاجة اليه وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بحيث كونهما متساويين في صحة الجزاء وبالتمام ولنا ايضا
ثم لا ترتيب البتة ثم به استدل على المطلوب بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه
اي تقديم قول حطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخلف وكذا ولنا ايضا
لو قال زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب واللازم الفساد وهما صحيحان قطعا قالوا ليس للترتيب
بل للجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد في هذا التكرار انه مسلم انه ليس للترتيب
واجيب عن الوجه والثالث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل على ان الموضوع له شيء غيره وليس دليل كذلك فلا يحمل التجوز في تمام الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع اولا قوله لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست
لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا تغيير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول
حين تلفظ وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظ به وانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فلا مدخل فيه للواو وذلك لان الاصل في
الانشاء عدم الانفصال بحكم عند اتصال الالفاظ كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد انه انما يقع بعد الفراغ من الاخير فليس تعاقب
في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله ما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير محمول على العلم اي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال التغيير
قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي
امتين من رجل واحد في عقد بصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الامة على الحرة
وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج امتين بعقد واحد ثم عتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى
وههنا ابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كانتا امتين وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه للفساد ولك ان تقول ان
النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في معرض ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى
نفذ نكاحها وهي حرة ولم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات ما دامت امة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بلحوق الحرية لان الباطل
لا يعود ثم بقي انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهو الحاجب
عن المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر ولعله يفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا فالظاهر من التسمية الترجمة فانه
حال اذ لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حتى تحرم على اجازتها او اجازته وليصح ما العقل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالزام فانه قال الامام فخر الاسلام
في بيان صورة هذه المسئلة ما قالوا ان يجامع زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج آه وقال في الكشف ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
او متصلتين لبطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا يتضح هذه المسئلة حق الايضاح الا اذا علمت ما اتضح عليك من ان نكاح
الحرة بلا [illegible] الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان كليهما
مسبوق بالانشاء اذ بهما يتحقق ما لاجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه واورد نقضا ثانيا قوله زوجت فلانة وفلانة عند النكاح فضولي من قبل الزوج حين

بمشيئته بين لو كان ما في القدماء التوقف بل البطلان عليه مبتدأ اي من لم يروج فلها اجازة عقده واحدة على البدل لا اثنين معا لئلا يصير جامعا بين الاختين فلو انها يروجه بعقد واحد تعين بطلانها حيث حصل نكاحهما الا وقال اخبرت نكاحهما فاذن علم انه للمقارنة والا صح نكاح الاولى دون الثانية الجواب ان هذا ليس لان مدلول الواو المقارنة بل ان الكلام موقوف على اخره فان ما يعقبه في اخره مغير للاول من صحته الى فساده مثلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد اذا الجرء معنى ثبت حكم الكلام من حين وجوده لا من في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحته الى فساده فيتوقف اول الكلام على اخره وثبت حكمها معا فصار اجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجزت نكاحهما لهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة اقول اذا قررنا هكذا فاندفع ما في التحرير ان الفساد للضم الذي كذا وجبهما او جنسهما ولم يوجد ههنا الا الضم المرتب لفظا وان وجد لانه فرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو وهم فلا فساد وجه الدفع ان الضم الذي لا نعم لانه فرع توقف الاول على الاخر وههنا توقف لان الاخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه يصير جامعا وفي حاشيته ان هذه العبارة اي لانه فرع التوقف سهو انما من التحرير تحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحنا هذا اتم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الاخر غير مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه لضم الاخير الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى لم يرتفع التغيير ولو بالضم فتنبه ثم ههنا وجه اخر من الايراد هو ان التغيير نوعان تغيير لدلالة اللفظ كالتغيير بالشرط والاستثناء والصفة والتخصيص ونحوها وتغيير بحكم الشرع مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف اول الكلام على آخره المغير بالتغيير الاول مسلم وفي صحيح بل من ضروريات العربية واما التوقف على الاخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد له من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قائلو الترتيب قالوا اولا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا اوجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم انه للترتيب قلنا لا نسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر يرشدنا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب من الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذن الاصلح التمسك بما وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلوة بكلمة ثم وقالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع ان الترتيب بينهما واجب فهم من الواو كيف وقد قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ابدأوا بما بدأ الله به قلنا انه مفيد لنا لا انه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال لشيء لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا امره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب من يعصهما وعاتب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية بالاسم بانيا الواو العاطف قلنا لا نسلم ان العتاب كان لفقد ان الترتيب المفهوم في المفرد بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم ليس في التثنية فلهذا امره به قيل ويدل عليه على ان الامر لاجل التعظيم لا للترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيها فان معصية الرسول هي بعينها معصية الله فلا وجه للترتيب اقول ويجوز التقديم عقلا بين معصية الله ورسوله فافهم ثم لا يتصور التقديم الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكارهم على ابن عباس لتقديم العمرة على الحج في الامر بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب من الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهمهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لان الواو للاعم من تقديم العمرة وتقديم الحج في حكم المطلق فالتعيين يحتاج الى التعيين لتقديم العمرة تحكم ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فعلقت الحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدي حر اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار الى البعيد فيتعلق الحرية ايضا بالدخول الا بدليل صارف عن القريب الى البعيد فيعطف عليه نحو فسر قوله طالق فان ظهر قرينة على انه المقصود لعطفه على الجزاء والا فلا وفي قوله ومنه اولئك هم الفاسقون فانه معطوف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف فقد تعلق لان الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا ولا تقبلوا الا ائمة بدليل صيغة الجمع دون المعطوف فان الخطاب فيه للنبي صلعم ولعدم الخطاب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بحرف خطاب لانه لا شك في عدم اولوية وهذا القدر كاف لترجيح العطف على انه يعطفه عليه يتحد الى الطلب بايها صاحب
التسلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف فائح لا توجه لما تحن بصدده فتدبر الفائدة الثانية في عطف
المفرد على المفرد انتسب الثاني المعطوف بعين ما انتسب اليه الاول المعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه الاصل في العطف فلا يترك الا لصارف فتفرع قوله
ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق بالدخول المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المتعدد لكن لا يتعدد الشرط واليمين خلافا لهما فان قال احد كلما حلفت فانت
طالق فقال بهذه الكلمة تعلق واحدة لان اليمين واحد وعنده باثنتان لانه وجد يمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان
تعدد يقع طلاقان وكذا يشير اليه بعض المعتبرات ايضا والظاهر له وجه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول لعدم تعلقه فيتعلق لكن
والمحل للثانية بعدم وقوع الاول بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط مستقلا لا بواسطة فيقعان معا عنده بتعدد الشرط وبحث ان هذا غير
وارد فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول لكن التعقب فيه لا يستلزم التعقب في الوقوع كما مر والظاهر في صورة التعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان
الاول تعلق اولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التعدد ليس الا لاجل العطف فالوسيلة للتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي
ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة والحق انه لا خلاف لهما معه في هذا وانما كان او تعالنظر الفهم منه انهما قالا ان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا
في موضعه وسيجيء فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور لكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه
الاول بل يقدر مثل ومنتسب به نحو جاء زيد وعمرو لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو الا اي وان لم يمكن بجعل بد غير محيجه بمجيء عمرو لزم
قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد بان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند مطلقا بل
اعتبار النسبة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو التحقيق يفيد شخصية المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو فتدبر وهذا غير وارد لان النسبة
المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص اي مخصوص كان حملا وكثيرا على سبيل الوضع العام والتعيين انما يصح اسناده الى الفتية وجمع فكذا يصح
اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا فرع اذا قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما خمسمائة ولتشتركان في الالف لان
التشريك هو الاصل بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه اذ طلقتا اي كل منهما ثلثا لا اثنتين وكان الظاهر عدالان بانقسام الثلث عليهما ليلحق كل طلقة
ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن الاشتراك كان لظهور القصد الى ايقاع الثلث لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال
الوحشية وقصد الابانة وفيه ما فيه فان التنصيص والتقديم كما يصح ارادة التثليث كذلك لعطف قرينة الاشتراك بل هذه اقوى لانه الاصل فلم يجيء ههنا صارف
اخر عن التشريك فان مقتضاه صاحبه كل طلقة ونصفا وغير خفي على المنصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال احد كان يكمل شرعا اللهم الا
عند اللعب والهزل او بسبب الندرة فيعلم انه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلث فهذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان
عطف جملة تامة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في الحكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ
فكذا الثاني قلنا نحن ايضا نحكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال خص الاول
بالعقل لانها بدنية والصبي ضعيف البدن ففي الايجاب عليه حرج عظيم بخلاف الزكوة فانها مالية تتادى بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم فيه التخصيص
فتدبر فان قلت نوع ليلزم تعدد المطلب في المعطوف والمعطوف عليه وقد تقدم من قبل قلت لا بأس بحمل المستقل فانه كما اتفق عليها اهل العربية كلا تحمل ولا تكلمه
بل القرينة في صدد ما علق فافهم الفائدة الرابعة الواو يحتمل استعارة مع او العطف لانه لو كان حقيقة في الجالية ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وهو في
العطف اكثر من الحال فان قال لها انت طالق وانت مريضة وجب العطف قضاء لان حقيقة الكلام وفي العدول عنه تنتفع الزوج فلا يسمع

القاضي او امادیانة فان نوی الحال فهو كما نوی لانه نوی محتمل لفظه وان تعذر العطف نحو ادّ الی الفا وانت حر لكمال الانقطاع فان الاولی انشائية
طلبية والثانية خبرية كما سيجيء او انشائية غير طلبية فيتعذر العطف فللحال اي فتعين للحال فلا يعتق ما لم يؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنتها لعاملها
فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لاحد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى
زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فانه الحث على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح الا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب اي انت حر وقت
موديا للالف فيتقيد الحرية بالاداء واليه اشار بقوله على القلب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا
فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم لا قلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا او نقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة
من هذا الكلام واما الحرية قبل فلم يوجد لتصرف يوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا اشبه واليه اشار بقوله او على الاصل فرع طلقني
ولك الف الواو فيه عندهما للحال فيجب الالف عند تطليق الزوج للتفاهم في الخلع اي امثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق
يفهم منها الخلع وعنده للعطف وقوله ولك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة ان تفي وعدها وانما حمل على العطف تقديما
للحقيقة على المجاز وان كان مقارنا والحالية انما تتعين عند ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فان الطلاق لا يجب فيه العوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة
فيها لازمة فتعين الحالية فيها نحو احمله ولك درهم هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه انهم حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف و
الانقطاع ههنا ايضا متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك الف خبرية كما كان في العتاق والعرف ايضا غير فارق في فهم المعاوضة فافهم مسئلة الفاء للترتيب
على سبيل التعقيب من غير مهلة وتراخ بعيد في العرف مهلة وتراخيا ولو كان الترتيب في الذكر ومنه اي من الترتيب في الذكر عطف المفصل على المجمل نحو قوله
تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ومدى التعقيب في كل شيء بحسبه كتزوج فولد له فيصح اعتبار التعقيب وان كان المدة بينهما قريبا من سنة لانه اكثر
القرب فيه عرفا من هذا فلا بعد فيها التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب فدخلت في الاجزية والمعلولات فانها يكون عقيب الشرط والعلة وكثيرا ما يدخل العلل
قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل متقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس
لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها وقال مطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء كما انها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل ومنه اي مما فيه
الفاء دخلت على العلل نحو ادّ فانت حر اي لانك حر وانزل فانت آمن اي لانك آمن فيثبت به العتق والامان في الحال وهذا لان التفاهم في امثالها هذا
المعنى وقرينة كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق لغير الموطوءة فقيل كالواو فعلى الخلاف كما مر
فعنده يقع واحدة وعندهما ثنتان والاصح الاتفاق بين ائمتنا الثلثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب ان ينزل مرتبات متراخيا بعضها
عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم تكن هناك ترتيب في المعلقات وتستعار الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما نحو له علي درهم فدرهم فيلزم اثنان معا اذ لا ترتيب في الاعيان
فلا يصح معنى الفاء وقيل لا يلزم منه انه لا يصح معنى الفاء اصلا بل يراد انه وجب بعد ما وجب [illegible] وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء فصل يتضمن القبول اي قبول البيع
قوله هو حر في جواب بعتكه بالف لان الفاء للتعقيب فيقدر ما سبق ويجعل عقيبه العبد فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق هو لا هو حر اي لا يتضمن القبول هو
حر بل هو رد للايجاب لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا قرينة فيه للعقد فكانه قال كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع وضمن الخياط ثوبا قال له المالك ايكفيني قميصا
قال هذا الخياط نعم قال المالك فاقطعه فلم يكفه بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقيدا بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان يكفيني قميصا فاقطعه
فالم يكن [illegible] اجازة لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن لا في اقطعه اي لا يضمن الخياط في قطعه لانه اجازة مطلقة مسئلة ثم للتراخي في حكمه مع الوصل في التكلم
للبيان لمنزلة كما يقال صلى الله على محمد ثم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع ثلث في الحال في المدخول بها

وكذا انت طالق ثم طالق وثم طالق لان حكم الانشاء الاثبات حينه فلا يعتبر فيها التراخي ولهذا يلزم تخلف الحكم عن الانشاء لكنه يبطل المهلة وعند ابو حنيفة في التراخي في المتكلم كأنه تكلم بالمعطوف عليه اولا ثم سكت ثم تكلم بالمعطوف وهكذا اذا علق بالشرط مقدما كان المعلق او مؤخرا فانه متعلق به اي بالشرط حقيقة بلا التراخي فاذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تاخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيرين وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تاخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده كالسكوت فيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق وكذا ههنا الا ان غير المدخولة لا يصلح الا لوقوع الواحدة والعبارة بالمعطوف في تقديم الشرط تعلق الاول والتعليق على مقابلة التنجيز فيقع الثاني وبطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تاخير الشرط يقع الاول وبطلت المحل فيلغو الاخير والثالث المعلق هذا في غير الموطوءة وعندهما ظاهر وهو انه معلقات فيها اي في الموطوءة وغيرها فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب في الوقوع وبالاول فات المحل ويقع فيها اي المدخولة الكل مرتبا لصلوح المحل اياها قال المصنف وهو اي قولهما اشبه وشيد اركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار التراخي في الحكم الثاني فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهي البطلان فانه لا دلالة لها الا على التراخي اما في التكلم فلا شيء واما ان يكون لازما لها وهو ايضا بديهي باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما فيها عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستقراء ثم لا يفهم هو ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم اصلا واما ان يكون لازما شرعيا فيجعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ومن شيء يثبت حكم التراخي فلا بد من اثباته بدليل صحيح من خواطر الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بانه لما ابدل الانفصال الشكلي قولا بكمال التراخي وهذا غير واف فان هذا النحو من الكمال اي جعل الموجود الثابت عدما ليس الا عند العرف في كلمة ثم ووجه بعض الشريعة بانه لما قال ذلك لان التراخي حكم الانشاء عنده الاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير واف لان كلمة ثم بالنظر من الوصل في حكم لما يكون للشرط المانع في كلامه بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة تم هذا بابداء المانع والمسلك على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القبيل اي التراخي في التكلم انه لو تراخي حكم منفصلا عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رحمه الله في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فانا لا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق انشاؤه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا قيد عند دخول الدار مثلا صار علة لوقوع عنده فيجوز ان يكون انا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على انا القول فيه مثل القول بالتخصيص العلة فتخلف الحكم لمانع ان اعادة التخصيص لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة بتراخي سؤال آخر وهو انه لو سلم انه وانه ينبغي ان يقع الطلاق مع مهلة ثم لا يقولون به بل الطلاق التراخي والمهلة سابقا فيها اذا يجب لئلا يلزم التاخير عن السبب فانه حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ باعتبار التراخي في التكلم لا يلزم التراخي للانشاء بعد القول ببطلان التراخي لكنه غير معقول ان يتطع هذا العبد ان يتصور ويخفى عن التصديق به هذا ولم لا يجوز ان يبطل التراخي اصلا وقيل في توجيه لتقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي يشكل للمعنى في الحكم لانه لا مدخل لها اي التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء ونحوه وهذا ايضا غير واف فانه يشترك بينها اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا الى ما في العرف تراخيا انه قد تقدم انه يستدل بها في هذه المسائل فلا اعتماد على المعنى مع هذا [illegible]

مسئلة بل في المفرد للاضراب اي الاعراض عن الاول والاثبات يكون بل للاثبات لحكم لما بعده وجعل الاول المعطوف عليه كالمسكوت عنه لا انه نفي عند بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرائح النحاة ومنها اي من بل التي للاضراب بل للترقي فكأنه اعرض عن المتقدم وجعله مسكوتا واثبت الاولوية للثاني وبل مع لا قيل للنص على التعرض للاول وبل بعد النفي والنهي لنفي الاثبات لما بعده ومع تقرير الاول منفيا او منهيا وقيل هو كالاثبات في كونه لاثبات ما بعده في كونه مع جعل الاول مسكوتا وهذا مخالف للعرف فانه شاهد بالاول وبل يكون في الجملة [illegible]

اي عبارة للاستئناف اي ويكون في الجملة للانتقال ايضا من غرض الجملة الاولى [illegible]

وما قيل ان بل هذه ليست للعطف بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره في التحرير فممنوع لا بد من اقامة دليل عليه بل قام الدليل على خلافه
لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خير لما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون لجعل الاول مسكوتا او قريبا منه وتارة
بابطال الاول لنفسه او غرضه منه فرع قال الامام زفر يلزمه ثلثة في قوله له علي درهم بل درهمان لكن لا لانه اي بل ورد هاهنا لابطال الاول وليس في وسعه
ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزمه ثلثة دراهم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون للابطال بل لان الاعراض عن الاقرار [illegible] ورجوع
غير صحيح وهاهنا يعد القران [illegible] لكلمة بل ان يجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلثة [illegible]
كالاستثناء فانه اذا قال له علي ثلثة الا واحد يلزمه اثنان لانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وهذا اي بل درهمان اضراب [illegible]
قلنا سلم انه اضراب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهم منفردا بل درهمان فيقرر بالمناكرة وفي الزيادة [illegible]
فلا يبطل هاهنا الاضراب الاقرار فيصح وهو الوجه وهاهنا ان الاضراب عن الانفراد فرع الفهم [illegible] يلزم القول بمفهوم العدد [illegible] عنه والجواب ان
الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيعتبر في المثال المذكور [illegible]
من انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا مقرا به وقد يجاب بانا ما نفينا الا فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب هاهنا قرينة انفهام المفهوم فتدبر
وقياسه اي قياس زفر على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلث لان الاضراب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار
عن [illegible] فلا يحتمل مستثنيا فلا تفريع فيه على اللفظ لحكم فلان يعرض عن خبر كان اخبره ويخبر بجملة خبر آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس بيده [illegible]
ان يعرض عنه ولقائل ان يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخلو اما ان يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود ان ليس له واحد لصفة الانفراد
بل معه غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود انها ليست طالقة لطلاق واحد فقط بل معه واحد اخر فهي طالقة ثنتين
واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذا لا يسمع لانه تعلق به حق الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز
اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباتها لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته
لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل حق اصلا بل [illegible] لانه انما يرجع [illegible]
زيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اوقع بتلفظ لطلاق واحد فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة الحكم فليس في وسعه ان [illegible]
اصلا ولا ان يبطله بهذه الصيغة ويثبت بكلام آخر بصيغة اخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر فلم يبطل بالاعراض [illegible]
علته ووقع بالمقتضيه بهذا الكلام الآخر فلزم موجبها وبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لانه لا يصح الارادة من الكلام لغة هذا والله اعلم باحكامه فرع آخر اذا قال
لغير المدخولة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاول الواحدة بالشرط والاعراض عنه واقامة
الاخيرين مقامها عليها لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال وابطال الاول ليس في
وسعه فان حكم الانشاء تنجيزا او تعليقا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بابطاله كان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول وصار كالحلف بيمينين [illegible]
فيهما احد الجزائين ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاءان الواحدة والثنتان فيقع الثلث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان التنظير [illegible]
بل شيئين كما ظن فلا يتوجه ما اخذه صاحب التلويح ان التقدير يحصل بحرف العطف يربط المعطوف لعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا الخلاف [illegible] بالواو
اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين عند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه [illegible]
تاما ولا يكون قائما مقامه فيرتبط بهما كلام سواء قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول [illegible]

كما اذا وقع اذا قيل بعد الكلام ولا شك ان كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره ايضا انه مغير قلت فلا بد من كلام مرتبط به فيتوقف عليه و
قد يقال الشيخ ابن الهمام ان شرط اجاء رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان قوله بل رجلان ضمن المخصوص وقف على الخصوص وكيف لا يتوقف و
الا ليلزم الانبات في الاخبار يعني ثم الاضراب الى خبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يقع بقوله طالق واحدة
تنتم ثنتين بل ثنتان وكذا لا يرتبط لقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ذا لقوله اليه بل ثنتان فيصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بل انما يقع الكل في اول الاول
او سواء كما في الثاني فان قال ان يرجع عالم الرجعة ولم يقع ما قبل فيقول ان الايقاع لثنتين وتعليقهما عبارتان الطول فقد غير عبارة الطول بان يذكر شيئا اولا
عنه ذكر للمقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه وهاهنا هو التعبير ببل فليس هاهنا اسناد الى الاول بل الثاني بل ليغير نسبة الى المسند اليه على القطع ولا يتعلق
الا بالعدول فافهم هذا ما عندي وعليك ان يحدث بهذا امر مسئلة لكن حقيقة وقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطها في محل
لكن الاختلاف كيفا اي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى لكن جاء زيد لكن عمرو لم يجئ ولو لم يكن ولا اولى الحقيقة
جملة عرفت ابتداء لا يكون للاستدراك لعدم اولاد في اعاطفة شرط العطف للاتساق اي عدم كون محل النفي والاثبات متحدين هو ان العطف الاصل
عليها لكن فصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب اقرار المقر له علي مائة قرضا ولا يكون قول المقر له لا اقرار بل انكار للسبب اي جهة وهو القرض وبيان سبب آخر
فكلمة لا استدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بلكن فظاهر الرد فالاشتد بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا بالخلاف عن طلقة تزوج امة
بابا مائة تزوج فضولي مثلا بلا من غير اذن المولى بعقد فقال لا اجيز وليكن بمائة لكن مائتين كما في اصول الامام فخر الاسلام والبديع فقيل قوله لكن بمائتين للاستيناف باجازة نكاح
آخر مهره مائتان وهذا لان الكلام غير متسق لجعل معطوفا اذ بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن
الهمام لو قال السيد لا اجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد مورد الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح بنفيه ثم ابتداء لقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من التصحيح لتسليم
تعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان الكلام هاهنا يكون للعبد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين فيصير ورود اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين لورود
ان مناط الحكم المقيد الا يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات في القسم في الاجازة هو القيد وهو الايجاب والنفي
اختلفا والجواب ان القسم بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فنفي
الاجازة قد يبطل هذا الموقوف وان كان المقصود نفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وهو مناف ولا
ثابت في مقيد آخر اذ لا بد من حجة فظاهر ان هاهنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استيناف ولو قيل ان مقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو التزام امر لم يلزمه الزوج الا ان يقر المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح مقيدا بالمهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استينافا فالاجازة لنكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه فرع اذا اقر رجل له علي الف فقال المقر له كان
لي لكن لفلان صح قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وظاهر في الوصل بالاقرار وتحويل التحويل لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان
بتحويله ولما كان التحويل تغييرا لظاهر الكلام صح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي ليتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح
موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا يصح مفصولا ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرع الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد فيه

المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاولى ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان العبد الذي
وان اشتهر انه عبدي لكنه في الحقيقة لفلان فيصار بعد قبول اقراره لنفسه اقرارا بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فانه ان كان موصولا
لا يكون ردا وان كان مفصولا لا يتم الرد فلا يصح قوله لكن لفلان تعين براءته او لاحد الامرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات
كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطي حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز عقلا انه نفيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل انه للتعميم
من قبيل الاستعارة فلا يلتفت اليه ومن الدليل صار نفيا عن مقتضاها بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب
الاجتماع الا بقرينة صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عامة في النفي لانها لمطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي
اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده بما اذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه منضبط دون غيره لكن العموم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا بمعاونة
للعلم بحيد الاستعمال بهذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فانهم يقولون لا اقرب ذي
او ذي يشير الى زوجتيه ايلاء منهما فانهما لم يقربهما اربعة اشهر بانتا لان او في النفي بقيد التعميم وفي قوله لا اقرب من احدهما لا يكون الايلاء
من احدهما الا ان يدرهما مرخصة فلا يعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني ان او في الخبر للشك او التشكيك اراد تنبيه انه ليس على ظاهره وقال وليست او في الخبر للشك
او التشكيك ولما اشتهر الان المتبادر في او افادة النسبة الى احدهما والتبادر دليل الحقيقة فانه حقيقة في احدهما الا في الشك والتشكيك فانهما لا يتبادران الا تخييل
اليهما الا من سبيل الابهام غالبا احدهما في فتح الخطاب مع علم المتفقين على ان اراد به التشكيك والا فالشك فدلالته على الشك او التشكيك
من قبيل الالتزامية على اللازم ليست في الاستعمال فيه بل في انه لاحدهما اعني ايقاء بالمجاز انه للشك او التشكيك ويراد به لاحدهما كما يجوز في انه
التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير او الاباحة بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجتمع لانه يجوز احدهما
هما بالانشاء ولا يجوز الجمع وبالاصل وهو التخيير اذ كان الاصل الاباحة فيجوز الجمع بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطع الطريق كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي
وابي ثور وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وانهم لا يقولون به بل مذهبكم جزاء القتل ان كانوا قتلوا والصلب ان قتلوا واخذوا المال
والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي اي الحبس الدائم ان خوفوا من غير اخذ وقيل بل ابو حنيفة الامام يقول في القتل والاخذ بتخيير الامام بين ان
يصلب فقط او يقتل ويقطع ويصلب او يقطع ويقتل قال وفي المجازية يلزم من تخيير الامام بين الاخرية مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الاجزية
فانه يجوز اي ان يصلب ان خوف فقط وبالعكس اي مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قتل واخذ يجوز للامام ان ينفي اي يحبس ولم
يعهد هذه المقابلة في الشرع بل قلنا بتوزيع الاجزية على الجنايات كما ينبئ قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ويحتمله رد ابي يوسف رحمه الله التخيير
وشهدت به الاثار المروية بانه يخير في القتل والاخذ وغير حكم الكريمة بهذه الاية ولقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا ان قصة المرتدين فيها نسخة او تعبير
او للغاية والاستثناء في مثل لالزمنك او تعطيني حقي اي الى ان تعطيني حقي او الا ان تعطيني حقي وقيل في اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي
حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليدا لصاحب الكشاف وغيره انه عطف على يكبتهم فيما قيل وقوله عز وجل ليس لك من الامر شيء اعتراض

بين المعطوف والمعطوف عليه واذعنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرد هذا البعيد انه الاصح كما في الكشاف
فانه آية اخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حر او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حر او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل وعليه
زفر لا عتق الا بالبيان كما لو قال هذا او هذان حر ومال الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير ويخير في الاولين لانه كانه قال
حر وهذا حر ومال الى الاحتمال الثاني وعليه ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن الانفصال على النية ورجح القول الثاني بان التغيير هنا ضروري تبرا في حكم الانشاء عنه بد فرع
متوقفة فيتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف على ما يليه فقاس دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا توقف عليه
وفيه ان هذا سهو لان كون التغيير ضروريا غير ظاهر بل هو التغيير ولعل المراد ان ضم ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون ايضا
هو والثالث معا وابقاء الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعد او فيلزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر ولست تجيء بلزوم تقدير
التثنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى فتامل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه الا ان الواو لا يقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة الثاني كعطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو نزلنا فنقول لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح **مسئلة** حتى
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادنى واعتبر ابتداء الحكم من الادنى منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل ههنا في التحرير بل تحقيق للعرف فان النحاة
نقلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها داخلة
فيما قبلها الا انه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعم منها حتى
ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفة والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه
لا زيادة تابعا ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم حتى الجياد ما يقدن بارسان وجمع بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبره اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها خلاف

كونها جارة مذاهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتأخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها انه ان كان جزءا مما قبلها دخل في الحكم والا فلا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها
لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة والدلالة على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب باحد
الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى احد هذين الاحتمالين ايضا والعبد اعلم والاتفاق
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
وفي التحرير سببية احدهما للآخر وشمل سببية الثاني للاول نحو ركبت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فلما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز
وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى للاسلام فلا يطرد في نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبلها وهو مشترك
بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى راسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب
فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في
دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون مغيا بالمنتهى فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية والسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب الاعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار
له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظا اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فليأت
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء تجويز جاءني زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم
انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في تحصيل اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن
وههنا يمنعون هذا النحو من استعمال فما زعم النحاة فرع قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف
بمجرد الترتيب فيشترط للبر وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى آخر الوقت الذي قيده

في الوقت فان حقيقتها الترتيب الا ان يوم الاثنين لانه ما بعد الخميس ... بل بمعنى الى فادلت ان الاشتراك الانفصال ... وهذا انما يدل على

مسائل حروف الجر مسئلة الباء للالصاق وهو معنى مشترك ... في كل ما استعمل فيه الباء ولما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينها اي وضعا فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما توهم البعض من اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءه من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني من حيث خصوصها وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازا فتامل فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد ايضا ان الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لا ان معاني الحروف جزئية فهي موضوعة لما تحت ... الخاص في الالصاقات الاخر يكون مجازا وفيه وباء المقابلة التي تدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود من الاثمان انها وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا تثبت في الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض اذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخولة الباء فيصح الاستبدال بالبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه والاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس اي لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره ولا بد فيه من القبض ايضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وفي شرح التحرير هذه الفريقة على ان الباء باء الاستعانة ودخوله يكون ثمنا وكان اورد عليه وان هذه الباء باء البدلية لا نسلم كونها باء الاستعانة وقرر المصنف بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها

للتبعيض في وامسحوا برءوسكم فعنه انكره محققو العربية حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا ينبغي ان يلتفت الى هذا القول اصلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه بعيد مكابرة ثم انه لو ثبت فهم اي التبعيض عندهم بغير الالصاق كما يشهد به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه عليه وهو انه اي هو نافي نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه كشهادة حصر الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لوارث اخر وهي مقبولة لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهو انه ليس شهادة على النفي بل صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي يكثر منها الكثير التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكره المصنف في مفهوم اهل اللغة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في اثبات التبعيض فيه بقاله قد احتمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم اجاب بانه وشربت بماء الدحرضين غير متعين للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين والدحرض ماء ووسيع ماء ... وقيل بالنبي سعد وقيل ... ودحرضان تثنية للدحرض كالقمران الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداؤهم وقيل ... يلزم للبحر تكرار الاذن في

ان خرجت الا باذني فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت باى خروج كان
الا خروجا ملصقا باذنى فلم يخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به اى بالاذن والخروجات الغير الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت اليمين
فيشترط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان آذن لان الاذن غاية تجوزا وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى ان آذن به
لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية فيتحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج
قبل الاذن فان قلت فمن اين لزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلعم مع انه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بتعليل منفصل وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وايذاء
النبي صلعم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي اقول حذف حرف الجر ههنا اى مع ان قياس فلم لا يقدر ويصير الاصل الا بان آذن فيصير مثل الا باذني
والمصدر استعماله للحين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون للحين والمعنى الا وقت ان اذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين لا يجوز
يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على هذين الوجهين وفيه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب
الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالشك فالاولى ان يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا
وكون الا بمعنى الغاية قليل جدا والحمل على الشائع اولى هذا مستعملة على للاستعلاء ولو معنى اى ولو كان الاستعلاء معنويا فيعم اللزوم كالدين
فان فيها استعلاء معنى يقال ركبه الدين واستعير في المعاوضات المحضة العقود التي لا ينعقد الا بمعاوضة المال كالنكاح والاجارة والبيع
للالصاق بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعير في الطلاق للشرط اى
لكون ما بعدها متعلقا بما قبلها عنده ففي طلقني ثلثا على الف لا شيء له لواحدة اى لا شيء للزوج بايقاع واحدة لعدم انقسام المشروط على الشرط
فان حاصل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت
من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط وهو الافيد وهو ظاهر انه كما وجد بعض الشرط
وجد بعض المشروط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بالجزء من الشرط فلا استحالة وانما
الاستحالة في تقديم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم تقرر المشروط على الشرط وعندهما يستعار في الطلاق للالصاق عوضا فانقسم
اجزاء العوض على اجزاء المعوض فالثلث للالف في طلاق واحدة فوقع بائنا كما في التحرير بيان الاصل فيما علمت مقابلته بمال العوضية والطلاق مما يجوز
بمال فيحمل فيه على العوضية ضعيف لان ذلك اى كون العوضية اصلا فيما لا يحتمل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لا في كلما يقبل المعاوضة في
الجملة هذا وقد يمنع دعوى الاستقراء والله اعلم لكن ترجيحه اى كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اى على مجاز في الالصاق حقيقة في
الشرط فيحمل عليه عند امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اى كونه حقيقة في الشرط ممنوع قيل في الاستناد لان الالصاق
المتحقق في العوض حقيقة اي حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ ههنا يلزم العوض في الذمة اقول اللزوم انما يتحقق بعد التعلق والذي
يكون في المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق يوجب اللزوم والكلام في اصل التعلق انه حقيقة فيه ام لا فالحق
ان الالصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو فيهما مجاز فهذا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول فيما في
العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الانفهام الى قرينة اصلا وهو غير ظاهر الفساد ولكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان تقرر ترجيحه اى قول الامام
بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروري سواء كان التعلق شرطيا او الصاقيا والانقسام

البعض على البعض تراه هنا وقيل فانه ان كان للشرط فظاهر انه لا انقسام وان كان للالصاق فان الطلاق محل لا مرين العوض المال ثابتة
بجملته ولا قيمة له في ذاته حتى ينقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان لله تعالى قيمة في
ذاتها فلا بد ان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي سوال اجزاء من العوض لا الاخر والا لزم لقيام المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
بلا دليل فلم يثبت فرع في قول رجل له على الف يلزم الدين ويكون اقرارا به لكونه حقيقة في الملزوم وهو كونه دينا ولو وصل وديعة تعين
المجاز لوجود القرينة فهو ح موجب الحفظ مسئلة من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين التبيين و
قال جمهور ائمة اللغة لابتداء الغاية اي المسافة في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية واشتهر
معانيها واقعة في الاستعمال لما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من
الدراهم فتعسف اما الاول ان في المثال الاول فلانه من يبين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الاني
ليس مبتدأ حتى يتحدد بل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواقعه فلا احتمال لكونه مجازا في احدها وحقيقة في الاخر
واما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل لا التبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك
فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا للافراد القدر المشترك بوضع واحد او بازاء
افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلثة والاول باطل ولا التبادر للافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستقراء مواقعها يفيدان تعلقها بمسافة تكسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان افادتها ولا كانت
واكلت فانها بمعنى الى البعض وجوله ثم سابق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للتبعيض ان يكون متعلقه تقييدا للتناول كما في قوله تعالى وكانتا
من الغابرين فتدبر مسئلة الى للانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب كحتى اي كما في حتى مذاهب
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب
الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل بينما حل ان الصدر لولا الغاية لها كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق لما بعدها ولذا لم
يغسل بعض الصحابة في التيمم اليه كما الى الابط كما حكى في الكشف نقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى
هذا غاية الاسقاط والتفصيل فيما اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل
في الحكم لانه كان خارجا فيبقى كذلك ويسمى غاية المد خير قوله والتفصيل وقد يؤيد التفصيل بانفاق اكثر ائمة الفقه واجلة اللغة قال
صاحب الكشف نقلا عن المبسوط قال ابو يوسف ومحمد رح لا يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في المغيا
الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها الا ترى ان الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر الى رمضان او اجل الى رمضان او حلف
لا كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحكم لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الحكم لان ذلك يثبت بالسنة فان النبي صلى الله
عليه واله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل
دلالة واضحة انهما اختارا عدم الدخول والامثلة التي اوردها لعدم الدخول فيها الغاية غاية المد الا مسئلة الحلف فان فيها تعدية الى
الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكر كذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية
لم يتناول الا الان الاول وكذلك الاجارة فانها تمليك للمنفعة وهي يصدق على المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

وهو بعيد ... ق بالتاخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المتجاة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدم دخول غايات الاسقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية الاخيار ساعة غير معينة فلذلك
الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولان الفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا
عندهما والى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم العينا او المعلق فليس هٰهنا حكم الصدر عاما فاسقطه الغاية بعده ام
غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور ونحو ماقالا كيف ومسئلة اليمين لازمة على طريق الامام ابي حنيفة رح اذا الاعتماد على رواية الاصل
دون رواية الحسن انتهى منقولا منه في الكشف الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان هٰهنا حكما عاما او خاصا مفادا من اول الكلام ثم الغاية
اسقطه او مده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت
هذه الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وسمي غاية المد لا ان
هناك حكما ثابتا استمد بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية صدره
اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شك في خروجها وتغيرها وكذا في شق الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعله الغاية مقتضيا بل القول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها الاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها
مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على هذا الحكم البيان استقراء واما هي نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه
لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط
ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال
اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا
ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول
فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد وعليه انه ان اراد ان المقصود ههنا اسقاط ما فاجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط
انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق ويبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل بتمامه دل العقل وعدمه
الشرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا التميم الفرع اقوال اخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها ان الى بمعنى مع ورد عليه ان هذا الاطلاق
مجوز فلا بد من باعث وما اورد عليه في التحرير انه صار المعنى حينئذ اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب
فهذا افراد بعض اجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب فاسد فالجواب
عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لافراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر انه عليه وآله واصحابه واز... ...
الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم انما غسلوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا اسقط ما وراء المرافق ويبقى هو داخلا لكون الى بمعنى مع
... الآية ومنها ان وجوب غسل المرفق ضرورة وجوب غسل اليد اذ لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمي الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم
من دون غسله وهذا معزو الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض عقلي اعني انه افتراض لا دي المقدمة

في الحقيقة وانما نسب اليها انسب بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما اورد في التحرير انه لم يجب غسل الرجل حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الذراع وبه والعناية الملتفتان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء منها الملاصق للمرفق وهناك الخطابين ثم لما كان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ان الغاية تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بيانه وهذا انما يتم لو ثبت تساوي الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول ان الى اذا دخل على شيء فبقي المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكون مشتركا والوجه ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا لانه فيه الاحتياط وانما يجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من اشهر المبارك لا كسور الشك والاصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع على الكلام فيه فافهم ومنها الدفع ايضا ما في التحرير الا قرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فاورث شبهة الكتاب فاوجبنا احتياطا لان الشبهة مثبتة بالكثر السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه قد نقل الاكثر الى دليل يوجب عدم الدخول عنده وهو رواية عن الامام محمد وابو داود المالكي على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فانهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع — في له علي من درهم الى العشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين عنده والمبدء والمنتهى وماجه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال شيء ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع ستين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعند يلزم في الاقرار الملذكور تسعة لدخول المبدء ما عرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اولا بالما تا ولي لا اقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني يستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضائف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ان الظاهر ان الثاني معروض للثانوية لا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود معناه الاخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويحمل معنونا بها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدها وجود معنون الاخر والحق من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر اليها كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع باعتبار ما تحته لا باعتبار ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم ههنا عشرة اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للموجود والاوجد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه دين يجب العاشر فيجب عشرة ولهذا الفارق عما هو اصل للغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ابو محمد في التعقل بلزومه في الذمة فافهم

مسئلة في للظرفية حقيقة وفي الزمانية او المكانية ونحو الداخل فيه مجاز فلذا في قول المقر غصبت ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عندهما وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع ولعله للمناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبها ولزم عشرة في قول المقر على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا لدرهم اخر وكذا مع جعله بمعنى مع وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في العين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان تعد به المعية عشرون لا دم فيه لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة وقد يشكل بما اذا اراد للتعرف الحساب فينبغي ان يلزم مائة لان العشرة للعشرة فيه عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا لا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله تعالى وقد اورد

لبيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب بنفسه وانما يفيد تكثير الاجزاء والا لكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الالف بل الالوف فغاية الامر بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة ففيه ما اورد في فتح القدير ان الكلام فيما اذا اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالفهام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون مفهوما في تلك اللغة فافهم والتقدير يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان التقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدي والمنتسب بواسطة حرف الجر فتامل ويخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب الغد فالارادة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت لم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما يتعين اول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل بنية اخر النهار في الصورتين فرع قالوا في قوله انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو قصد لطالق في قدرة الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفي مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع بعض

والمعوّل قرر الكلام بحيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيضين فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان الشيء لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كانت القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المتحقق فيجب ان يتحقق الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا انقطع لوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شك في وجوده شك في تعلقه ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا وهو اي الشرط يستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى ليصح الكلام فتامل فيه ثم يقول ان ههنا كلاما اخر به يرتفع القيل والقال هو ان المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا اسعد بما وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستحيلات يصح تعلقها ايضا واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فيفهم منه تاكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا ونسبوا ما هو او اكتفوا بذكره كما كان تحليته واحيل الى هذا هذا ما عندي الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

مسائل ادوات التعليق المراد بالادوات الكلمات التي بعضها اسماء ايضا مسامحة ان التعليق على ما هو على خطر من الوجود وقال الشيخ ابن الهمام ليس بخطر لانه المفهوم الشرط فان الشرط قد يكون متيقنا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

من خواص ان والكلمات الجازمة للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل غير ثابت فتدبر وقالوا
في قول الزوج ان لم اطلقك فطالق لا تطلق الا اذا ان حيوة احدهما لان الشرط هنا العدم مطلقا اي العدم رأسا وانه الذي على خطر لا غير
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم ودفعت ان الخطر هو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد به ان تحقق فلا يتم وانما
الشرط الذي على الخطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى والشرط فيه العدم في اي حين
كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة على محقق الوجود ولا اذا اشترط في دخوله الخطر فالجواب ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما مر في انه ليس على الخطر والتقرير الاوفى ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق كما مر لغير المقيد بزمان فكان ان
يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فان الفعل كالنكرة يعم بالنفي ومتى لم اطلقك يفيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب
كما مر ولهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة بطل قيد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه لعموم الازمنة فبطل بالاعراض في المجلس لان كان
دون ان شئت اي يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض بمجرد المشية فاذا اعرضت وفقدت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا **مسئلة** اذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود والا لكنه حينئذ اي حين مجيئه
للشرط فقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان وجعل في التلويح معنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله يقتضي سيبويه ... والا
تم اورد عليه بانه انما يدخل على مشكوك الوجود لاجل النكتة هذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لنكتة لكن لسقوط الوقت وبقاء معنى
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس ان النكتة يجعل المشكوك محققا بل غايته ان يجعل بمنزلة المحقق وما دخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت
فيما شك فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
ان الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يجعل الشيخ معنى الحرفية ولا الملم واما ما قال ان كلام فخر الاسلام لا يساعد عليه فمنظور فيه فمن شاء فلينظر في كلام التلويح فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق حتى يموت احدهما لانها لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطها الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا خلافا لهما لظهورها
عندهما في الظرف ولا يسقط عنه الوقت فمعنى في اي وقت سكت يقع ويرد عليهما انه لو اراد الشرط المحض فمعنى ان يجب ان لا يقع قضاء
في هذه المسئلة لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف عليه مع انه على ما نوى قضاء بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر
مسئلة لو لامتناع الثاني لامتناع الاول اعلم ان لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني
مساويا للاول في الاكثر فيفيد انتفاء الثاني في انتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فما قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب
انتفاءه بل الامر بالعكس فلعل لانتفاء الاول للانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة كما في الاقيسة الاستثنائية
وقد جاء بخو ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجئ لافادة ان الحكم
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر ونقيضه المتحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفاء في
الجزاء ولو يتعلق بعد الدخول في لو دخلت فتعتق على ما روي عن الامام ابي يوسف كما في التحرير واصول الامام البزدوي وفي الكشف انه
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد وفي المتين غيبة الامام ابو حنيفة وفي المنار روي عنهما ثم القياس ان لا يقع فيه شيء
لان حقيقة الكلام لانتفاء العتق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملا بمجازه وصيرورته بمعنى ان صونا عن اللغو والعتاق متحقق

من قبل لعدم البقاء فلا معنى لابقائه لانتفاء الدخول وقيل عليه ينبغي ان يفصل وان كان علق العتق قبل الدخول ولم يوجد ثم قال
هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والاولى الحمل على ان قال ابو الحسن الاخفش للابن الرازي ان قال انت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ينبغي ان يقع منه الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان
جواب ان لا يقع بالواو وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انعقلت التي معنى ان هذا على ان الفقهاء لم يميزوا
بذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بالحكاية لا الاتباع الثاني لوجود الاول لانه كلما لو زيدت اليها لا فلابد
في انت طالق لولا اجتماعنا فاذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل
فيه قط بخلاف لو فافهم مسئلة كيف للحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال فيدل على الحال فقط وقيل للحال غير
الاختيارية كالصحة والمرض دون القيام والقعود وربما يمنع وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس اجلس وجاء للشرط جازما بالمعنى مطلقا
عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند اهل البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيهما يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع
او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيفما تجلس اذهب فرع في قول الزوج انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية
من الزوجة عنده وكذا في المدخولة لتفويض الاحوال الاخر كالبينونة الحقيقية والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لان
المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض تقيد بالمجلس اعتبر
لانه طلاق وقد فوض بصفته الى مشيتها وان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن اوصافه بل موصوفا
ابو يوسف بالتعيين الادنى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا لا نسلم ان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل لم لا يجوز ان يكون تفويض
الوصف بعد ما تفويض الاصل فلا يقع شيء فالاولى ان يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
فينبغي ان يقع لان الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع معه صفة تثبت له عندنا وقوعه بلا زيادة امر بعده كونه رجعيا فيصير
رجعيا والاوصاف الباقية مفوضة كما كانت الى ان يبقى المحل فتامل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا
ولهما ان تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذي الحال والا لزم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة
فيجب ان تفوض نفس الطلاق اليها اقول استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال اولى عند عدم المشية
فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه ان هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عام الوجود قبل المشية منهما
وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكون البعض اولى غير مفوض وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل تخصيص تصرفه بما عداه
قلت اي دليل على التخصيص ولم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الاصل ايضا ولا باس به فتامل فيه والمشهور في الاستدلال لهما ان الشيء الغير
المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو غير تام لان مساواة الاصل والوصف في غير المحسوس
مما لم يقم عليه دليل هذا مسائل الظروف مسئلة قبل وبعد مع متقابلات فالاولان متضائفان والثالث يفيد المصاحبة
لها واذا نسبت كل منها الى اسم ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلما بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاءني
رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق ان هذه الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فقد يكون ظاهرا بعدها فهي
صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال مقارنا

تتان لا الايقاع وقد وصفها بالقبلية على الاخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة
لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبليتها الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال كمع
كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانها يليق للاثنين وفيه في الحال بالعكس به فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه
اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلا بد ان يقع بازاء الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع
في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل
وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لا نها قابلة لمطابقات الكثيرة ولو مرتبة وما قيل ان كون الشيء قبل غيره
لا يقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لا يقع في المدخول بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة
موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهو بديهي
والمكابرة مكابرة مسألة عند للحضرة الحسية نحو عندي كوز والمعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما
تعينت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى ما يتيقن ولان البينة بل
لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءتها مسائل مستقرقة غير متوغل في الابهام بيا دعة معنافة على الاصل فيه فالحكم
في المضاف اليه اللهم الا عند قاسم على المفهوم وجاء استثناء وفيفيد تقييض الحكم فيما بعده كما هو شان الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى
لان المستثنى لما صار مجرورا تعدى اعرابه عليها لكنها صالحة للاعراب في له درهم غير دانق بالرفع صفة درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم
التام المغاير للدانق وفي له على درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم الا دانقا لان الاستثناء تكلم بالباقي فاقتصر الاقرار على الباقي من
الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم
من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج شيئا عنده لشرطه في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه
صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيئا يلزم تاما وقالا يكفينا اي كفاية التجانس في الاتصال وهو متحقق هنا
في شتراك الثمنية فيها فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في الاثمان فقط مع وجوده
المعنوي في له على الف الا عبدا لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره وقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء
في له الف الا قيمة العبد ولا يقدر هذا والله اعلم باحكامه مسألة اللام للاشارة الى المعلومية اي معلومية المدخول واقسامها اربعة معروفة
لام العهد الخارجي الذي فيها اشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه الاشارة الى الجنس
ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة لفرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تخص اللام الخامس لام الطبيعية في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة
من حيث الاطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان حلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق
او من حيث هو قلت وقصدوا ان الاشتراك في تبيين التقسيم للمغايرة بين الامرين بالاحكام كاللامات الاخر الا انهم غفلوا عنه وهذا ان التمييز
في لام العهد الخارجي عليه وجاء به كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة
عليه ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال حسبما في استعمال الشارع ثم الراجح الجنس بعد عدم افادته فائدة وقيل بالعكس
بان الراجح الجنس على الاستغراق وعزي الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء [illegible]

وبهم متقدمون في اخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير هذا ليس بمحرر فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية والافيدية ولا شك ان الاستغراق افيد من العهد وهذا ليس بمحرر فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الا ترى انهما من علائم الحقيقة ونفي الاعتبار للقرينة الا ترى انه بها يترك الحقيقة وان كانت افيد وترجح بها احد معنى المشترك وان كان الاخر افيد وههنا استعمال العهد اكثر ولو للمتبادر الذكر سابقا تحقيقا او تقديرا او حكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المدخول وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشائخنا بل مشائخ الشافعية والمالكية ايضا بل والحنبلية ايضا على ما يبدو الظاهر ان المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كما انه بدونها للمفرد المبهم ونقل خلاف اهل المعاني فيه فسيجيء ان شاء الله تحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسما آخر بل اخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجي المشهور اعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمه قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية سمى الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقادم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اصلا فانه معنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع ولم يكن ثمه جماعة معهودة ابطل اللام معنى الجمعية وافاد استغراق الآحاد ان امكن لانه الراجح كما تقدم والا افاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خير من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا امثلة العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الاشارة الى حصة ما معهودة في الذهن واذ قد عادة في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعهود الذهني الذي هو متقدم على الاستغراق واي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء وايضا استدلوا بانه لو لم يحمل على الجنس يبقى الجمع على الجمعية معنى حرف العهد اعني اللازم وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة يبقى الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بانه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن فحينئذ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام ان يبطل الجمعية فلو ابقى الجمع لغا قطعا وايضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعا واجاب بعض الافاضل ان اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو ابقى الجمع على معناه الجمعي لبطل اللام بالكلية ولا يظهر له اثر في تغير المدخول ولو غير لبقى معنى المفرد ولبطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا ابعد ويحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وهذا المجاز اقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة فقسه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور اولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديما للعهد واذا اعيد نكرة كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس رضي موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لا ما توهموا من ان الثاني التاكيد فالحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس بصحيح مجال الا في مسلم ان يخشى عليه فمانك بعد ثم هيهات هيهات ما يقبله الا من هم

متناديون بآداب الشريعة ولم يتجاوزوا قواعد العربية فما لهم من اتباع استعمال صاحب الشرع ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول والا فالثانية
معرفة والمعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول ويشكل بالاخير بقوله تعالى هذا من ذيل وقتنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي
كانوا واجيب بانه انما كان هناك معرفة للاستغراق جميع الافراد فدخل فيها النكرة متعددة كانت او متأخرة وكذا دخل المعرفة قطعا بالظاهر انه اراد هذا المجرّ بعينه
مجرد الدخول فيه سواء كان بنفسه او ببعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه والا ورد عليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه ان كان ثمة
استغراق فجوابه لعله اراد الاستغراق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع واما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع ان
ظهر تعرّضه رحمه الله تعالى لبيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فاحفظ هذا **فرع** في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما وحمل على
الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فحمل الامام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود العشرة فحمل
عليه وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فالله اعلم باحكامه **مسئلة**
اي لجزء من المضاف اليه عرفا ولجزئي منه نكرة فمعنى اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل
فيجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقته
الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزائه وقيل تعم اي بالوصف
كما هو شأن سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسؤال واي رجل جاءك للسؤال وعند بعض العموم
بالوصف يحسن اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه صار ارغب في العموم **فرع** يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك
فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعمه نحو الشرط فيتناول حكم الحرية فلهم بخلاف ما في قوله في من [illegible] اي لانه اجاب اي
عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيها الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لانه انما
وهو خاص فلا يعم الحكم واورد عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وتمامه في المفر [illegible] ويعم كالفاعل فيبقى [illegible]
لعم فافهم تفصيل هذا الفرع ليطلب من الكتب المبسوطة للكرام

الفصل الرابع

وهو اي المفرد بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه حتى يصدقان نحو اسد وليث [illegible]
كالبر والقمح او لا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه سواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح او لا كان الانسان والفرس فعلى الاول
متباينان [illegible] وعلى الثاني متباينان **مسئلة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع
بالضرورة خلافا لقوم لا يعبأ بهم قالوا لو وقع لعري عن فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالآخر لتعريف
هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا فائدته ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا او لا ينحصر التعريف
في تعريف كل بل لا يخفى ان فائدته في المحسنات البديعية لا يخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع
في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا [illegible] فقط نحو [illegible] لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر واتقيت في
البر [illegible] لفظ القمح مقام البر فات ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره فلو فاح نشر عنده [illegible] كاد [illegible]
[illegible] الخليل كلومي فمنه ظهر فائدة اخرى من المجانسة على الوزن وكالمطابقة نحو قوله تعالى [illegible] فعلم [illegible] اي الترادف
خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز حمل على غيره لقلته بالنسبة الى غيره **مسئلة** يجوز اقامة كل مقام الآخر في [illegible]

اتفاقا اما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل هو ممتنع بالاجماع هو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذاهب ثلاثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة وهو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فيمتنع تركيب لفظ مع اخر مع غير صحة تركيب اخر معينا كامعه ويحتمل انه لو صح القيام يصح خداي كبير عند افتتاح الصلوة واللازم باطل واجيب اولا بان الحنفية يلتزمونه اي جوازه عندنا افتتاح الصلوة فبطلان التالي ممنوع وثانيا بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم من امتناع صحة خداي اكبر المنع في اللغة الواحدة وههنا غير واقع فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح اليه اعظم فالجواب الاول منا والثاني من عمائنا اصحاب اطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة اصلا فهو لافادة المعنى والالفاظ فيها سواء ان وما نحوه في لغتين فقط قالوا لا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه يقال صلى عليه دون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لتم الاستدلال فان وحدة المعنى مقتضى ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم اوامر اخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال مرادهم وبهذا يجوز تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا لقوم قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي امر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة متفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف ممنوع فان الفريقين بعد الاتفاق على ان الترادف يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل يتحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين رأوا الامر بادى النظر قالوا بانه كذلك الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المترادفين من اقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتاتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى اخر الا ان يقال انهم ارادوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده

مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان اعني المفهوم حال التركيب معه مستقلا بالمفهومية كيف لا وليس بمعناه الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل التابع منفردا عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمال اللغة ان يتبع قبله على زنته فهو مستعملا بدونه مهمل لا يدل على شيء اصلا واما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المقلوبات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما واما ما ذكره المص ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مع انه يدل على المتصل لا افراد على شيء اصلا وقد يكون الترادف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر مسئلة
وهو في اللغة باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد
في المنهاج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد دفعة احترازا عن المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزا جان انما زاده لانه لولاه يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان اريد بها جميع معانيه
وهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيه كلها وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلا وان كان للسياقة من خروج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصوته عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين واما ثانيا فلان مقصوده ان المحدود القسم الخاص متفق
الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم انه حمل الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين
فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانهما لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجتماعي
والانفرادي هذا تمم اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي اجزاؤه فلا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم
بدل قوله لما يصلح له واجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي لجزئياته ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من جزئيات وكل
الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للآحاد صلوح الكلي للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف
المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض به جملة فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف باستغراق فانه استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له قال في عموم
الرجال اعتبارا ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب فحينئذ جزئياته الآحاد لا الجموع وقيل عمومه باعتبار
تناوله للجماعات ومع لا ايراد وايضا ان الجمع المستغرق متناول لجزئياته واما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته
الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم تعرف لك اللفظ الدال كالرجل
والرجل او جزئيات ما يحمل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل او حكما كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير محمول
عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول يشكل على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما يحمل
عليه [illegible] فانه ليس له مفرد ولو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فافهم قال الامام فخر الاسلام في تفسيره وهو ما ينتظم جمعا من المسميات انتظاما
استغراقيا اما لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منه اي من العام فلا يتوجه الاشكال وبقوله وقال الامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى هو اي العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا احترز
بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى
لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا فان مدلوله ليس بشيء بالاجماع
انه شيء لغة فان اهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم ايضا وان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فانه
قال في المواقف ان الاشاعرة لما بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا واورد عليه تأويلات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة ولغة
شيء مجازا وهذا المجاز شائع بينهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانيا الموصول بصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه
الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقرن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال قرانه باللام

والتثنية مبنية لعمومه كاللام والموصول حده لفظ واحد ليس للعام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بتجدده بهذا الخبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان اما من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ بحسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لا ان واحدا منها على واحد والاخر على آخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقة فامثال هذا اعني الموصولات لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة والتضمن دخل الالفاظ التي لها دلالات تضمنية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف ولا تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال المحل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا ان الموصول ادخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر ان الاجزاء الدالة عليها التضمنية ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان يتعلق الدلالة الى حد ايضا فيخرج الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة عند حد اذ الماهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد الدلالة المطابقية مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا والا يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سؤال شارح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة لم تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب فافهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل فرد واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلا ويلزم لغة وبالعكس فتدبر وما اجيب في حواشي ميرزاجان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة بوضع عام واحد لا انها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع مطابقة فانها استعملت فيها ووضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة في كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فتدبر والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى ولهذا وضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الصلات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليهم مطابقة كذا المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة وليس المقصود ان الوضع لكل واحد واحد ممن تصف بالصلة بدلا وان الوضع لكل بدل يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية فالجواب عنها اما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا واما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم ونحوه الجمع المنكر المستعمل في الاثبات لمستغرقة ولا ابعد فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية وقد يجاب بان الموصول موضوع لحقيقة جنسها المتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية فلا ترجيح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فاذا ارتد كل كان كما روي المشترك في جميع المعاني الا ان المشترك مشروط استعماله لان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه مجازا وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه استعمال صحيح فيما وضع له ويحمل هذا الجواب تنزلي والحق ما قدمنا سابقا فتامل وتشكر وادع لنا قوله بخلاف المثنى فانه يدل على شيئين والجواب انه لا يدل على معنيين فصاعدا فما ذا المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يصلح المثنى لما فوق الاثنين فلا يدخل في الحد قوله سقط ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما افاد وكل رجل ونحوه له ليعقد بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلافه لانه ممتثل قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ ويجاب بانه لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على درهمين لانهما لا يصعدان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح هذا فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا فالوكالة البيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن بخلاف فيما نحن فيه فانه لا بد عن الظاهر ان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيزداد الدال بازدياد المدلول فيصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يتغير عن ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب فيما يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يتعلق ان يكون البيع بهما بالدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فتقدير التوكيل بالبيع بدرهمين فما فوق آخر واما فيما نحن فيه فيصح التعلق بشيئين فانهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين انفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين حكما فيصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه اشياء وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التسمية بان يجعلا ثلاثة دراهم زائدة فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما وحينئذ يتقرر النقض بالمثنى في معرفة فلك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين والمفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على اثنين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا لا يخلو عن نوع تكلف ويمكن ان يقال ان المتبادر من مثال هذه العبارة احدهما عرفا في صورة التوكيل المقتضي للتخيير بين البيعين بثمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين اصلا فهذا تمحل فقيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين اذ ما من عام الا ويدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعدا فالحاجة وان لم تكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي باطول فافهم قوله الجمع المنكر عنده قدس سره عام ويقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين ليدل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقضية ثلاثين لانه خالف الجمع المنكر فيظهر الفائدة قال صاحب الاسرار الا انه الجمع المنكر المستعمل في اثنين اذا كان عاما لا خلاف في الحد فلا يخرج المثنى منه ينتقض به وان لم يكن عاما دخلا فيه فلا يظهر الفائدة اصلا فقد يرد او ورد ايضا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا او اجيب بان الالتزام فانهما عامان عنده قدس سره

ولا شناعة في الاسقاط وثانيا على التنزل بان المراد الدلالة على تعيين بعض الاصحاب اما بالاستغراق ولا يشكل بالمجموع المضاف فحمل علماء البلد فانه غير
مستغرق لافراده كما مال لبعضها كالمعهود وللفرق ايضا بين الافراد المخصوصين على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة
ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد او له ودين الافراد المطلق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وابقى بعض سمياته فلا ثنائية في الاستغراق
فيه فيما في التحرير انه عرف العام بما دل على سميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة
لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان سمياته ليس الا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يتقيد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه
الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع المضاف لان عالم البلد ايضا مسمى الافراد الموجودين عند الاطلاق لا يدل عليه العام
ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خصوصيته وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر التقييد بالجنس فلا ثم اعتبر عمومه استغراقه لجميع الافراد
المتقيدة به مسئلة العموم حقيقة في اللفظ وهو متصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار
عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف
به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا ما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم لنا ان
العموم لغة وعرفا مطلق الشمول وهو متحقق في المعنى كما في اللفظ كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل العموم شمول امر واحد
وشمول امر واحد ليس في المطر والصوت بل الافراد متعدد فان المطر الذي في بلد غيره بالبلد الآخر والكيفية المسموعة متشخص قائم بالهواء الحاصل في سامعه
غير القائم بالهواء الذي في سامعه اخرى كذا قالوا اقول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة تعم في ضمن الافراد
الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق
اللغوي امر سهل فانه يعرف بالاستقراء انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل الشيخ امر لا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد ولا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون منكرون وجود ما فسروا اتصاف
المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره فحمل التعلق بعضهم وهو شارح الشرح على الحلول فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلل بعدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل في المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي
والمعنى الذهني قال الشيخ قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو اراد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع الماخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فالاشخاص ذهنية عندهم المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذهن لا الموجودة فيه اقول وايضا يجوز ان يكون المعنى جوهرا كالمطر فلا يتصف بالحلول اصلا فتامل وحمل بعضهم وهو ميرزاجان التعلق بالمتعدد
على الحمل والصدق وقال لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد شخصي خارجي على امور لا يجوز بخلاف معقول ذهني اذ منه
الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان
الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل يكفي المعقولية كما في المعدولات فان المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل وكيف ينكره عاقل هذا ثم اقول الصواب حمل التعلق على الوجود اعني ان الشمول بمعنى الاجتماع فان الشمول وجود امر في متعدد ووجود امر
في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية لحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبيعية التي قيل بوجودها فيتصور الشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المختصر

فمنعوا شمول امر واحد لمتعدد في المعاني هذا وعلى هذا فرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبائع واعلم انه لا اشكال ان العموم على هذا التقدير بمعنى وجود امر واحد في متعدد ولا شك ان الالفاظ لا تتصف به بهذا المعنى فلا يصلح تحريرا للنزاع المذكور الخ فان الكلام في العموم الذي تتصف به الالفاظ انما قائل يتصف به المعنى ولو اريد ان الاخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يتعلق به ثم الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فلا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع اصلا اللهم الا ان يقال ما في التحرير ان مبنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتعدد في الذهن وهو ينكره نعم يجوز مجازا ومن منع مجازا ايضا زعم ان لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية يجوز اتصاف المعاني به وهو الحق ليقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصي ذهنيا او عينيا لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الا اتصاف بما يتصف به اللفظ وغاية ما يدل عليه تحرير النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق للافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتاويل بل يتصف به المعنى فيتخصص كالالفاظ ام لا يتصف كما يقال ثابت اقتضاء بل عموم ام لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكمين بان التصرفات والتجوزات انما يكون في الالفاظ دون المعاني فانها امر معتبر بالذات لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول الا ترى كما يقال المأكول في الاكل عام والعموم حقيقة نحوا ما ذكر وبعضهم ذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشائخنا الى الشافعي حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد به لعلهما منعوه لعدم العلاقة توقفا وقع ههنا في التحرير من الكلام المقتضي للعجب بل لا ينبغي ان يفهم هذا المقام

مسئلة للعموم صيغ وانه عليه الوضع انفرادا قيل ليس له صيغة وانما يدل عليه في الاستعمال حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص ومرة بالوقف وفسر بانه لا يدري اهي حقيقة في العموم ام مجاز وبانه لا يدرى معناها ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او مجازا وقيل بالوقف في الاخبار فقط دون الامر والنهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل رجل جميع الرجال وانما النزاع في الصيغ المفردة وهي اسماء الشرط والاستفهام كمن وما ومتى وقيل من الجمع يدل على الافراد على البدل احتمالا لا احدهما فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه اصلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن ان تثبت لكل لانه يدل عليها بدلا لا على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الصيغ المفردة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على عاقل له صفة ذات فاذا علق بشرط او صلة عاما تعين يعم كل فرد من افرادها التي وجد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط والصلة لا يوجب ان يقصد استغراق الكل مطلقا الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم لعموم العلة والعموم فيها يعم مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه فالامر ترتب اللازم لازما فالحق ان العموم فيها وضعي والجمع المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم عن بعض كالجمع المحلى والمضاف فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة المنفية نحو لا رجل نصا اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس نص في العموم دون ظاهرا اي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فانه غير نص بل ظاهر فيه ويحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا بانه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان وعن

عنه الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان يحمل بان النفي ههنا للجنس مع صفة الجمعية
فالقول في لا رجل النفي لنفس صفة الوحدة وههنا سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه الزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا والتحقيق كما مر انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين ثم الجنس من الالفاظ المفردة ويجمع
الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي والانتشار من التنوين ففي لا النفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية
والانتشار ويبقى الجنس نفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد واما في غيرها فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة الوحدة فلا يقتضي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل بل رجلان او رجال فاثر في لو يخص وبها يحتمل
ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فيها لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيهم في الباقي بخلاف
لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم واو خص فيها فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا ومع المراد يكون
الاول نصا فيه دون الثاني لانه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد واما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وازال التنوين نفي جنس الجماعة من غير
تقييد لصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم ويبقى عندهم
احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان فانها في النصوصية في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغي ان يفهم كلامهم
واما التحقيق الحق في ان استغراق الجمع للاحاد او للجماعات وان وضع النكرة لاي شيء فيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي
الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المص ان لا رجل رفعا غير نص من دون
عروض عارض موجب للنصوصية فافهم وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدد زوجا نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا تقدمت على
كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انه اي عموم النكرة المنفية عقلي لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من
لوازم نفي الحقيقة وهذا اولى من ايناف الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حيوة اللافظ
فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو لعلية فانتفاؤه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا قلنا الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء المطلقية اصلا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت اشكال ان هذا الانتفاء موضوع له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا
ولازما لهذا الكلام عقلا كحيوة اللافظ لما صح التخصيص والا تحقق الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاءني
احد وما جاء كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر من المتكلم واثباته لغيره وهذا
ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
والتزاما لان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي اراد هذا فالتخصيص على هذا
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات
تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعمني في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيئ رجل واحد نكرة ومن ضرورة

ـــــثه اعجب التسبيح وهو يحمل الآيات لان يحتمل ان يكون المراد جنس فيه وصيرورة وهذا قريب من دليل العموم اتى كما شهدت فيه ونحوها
يحتمل ان يكون استثناء قال اي عموم النكرة المنفية فقط ويحتمل ان يكون مستثنى منه وضعا لاستغراق المؤدي والمبهم استغراقا وهو من لوازمه والثاني اولى
فان تقليل العموم فاسدة كما عرفت ثم ان التحقيق ان العام يشتمل العام ما هو الاول من ان العموم من لولا انها المقابلة تعدا اعلم تحقيق الا
انما هو ان الاستثناء ثابت في الصفات المذكورة وهو معيار العموم فانه لا يخرج الا الواحد فقبل قول لا اله الا الله قريبا وكذا ورد انه يجوز الاستثناء منه وليس هو
موهم مع انه قابل لان المراد استثناء الا الكثير الى وجه الاصل ويجوز استثناء الاكثر الى حد اي استثناء كل فرد في البدل انه يجب تناوله لها وهو استغراق
لها انه بطلان العدد فان الاستثناء منه وقف الى حد الاستغراق ثم اشكل هذا الاستثناء للعموم الوضعي الاستثناء لجواز ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب
ـــه الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والآية اكرم الامجاد فان السرقة مناسبة شرع الحد وموجودة في كل
افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام ونحو العلماء بان الحرف لهم عرف المتكلم تمهيد القاعدة الشرعية انه شارع للاحكام والشرع غير مختص لواحد
دون واحد او نحو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وهذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن امية
انت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت يا رسول الله نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة
امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم لعله ههنا تسامح اخر ولولا القرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل بجواز ان يفهم من الكلام القرينة
ـــه الكلام مثل خصوصية او الدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا وتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم او القياس بنفي الفارق
بين المذكور والمسكوت او النفي كالنكرة المنفية فان استفادة انما هي باستفادة تعميم الافراد المشروعة وقد مر ما عليه فيجاب بانه يفهم من غير علم بالقرينة
فانه لو صدر ممن ليس ممن لا يعرف القواعد فيه ترتيب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال لفهم الدلالة فيما له من دون ملاحظة قياس ولا انكار هذا مكابرة
ثم انه جار في العموم بعموم الاسباب الحكم بالوضع مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ لان مبناه على العباد من دون التتبع من دون تفتيش
على القرينة دون انه سمع الواضع ان هذا موضوع لذلك فلم يحكم وجوه التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يكون فهم
المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم بانه بالوضع بناء على التبادر الى الحيات قد تبين ولذا اليه تساوي وقوع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعبارات على الاحكام من غير
نكير من واحد ونقل الينا متواترا الجيد لا منع للتشكيك وهذا الاحتجاج احتجاج منهم في الدلالة اي على الدلالة بالصيغ على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة
والمتواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة والقرينة علما بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر الفاروق ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه
على خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابي بكر الصديق [illegible] فقال من منع
الزكوة حين طلبهم الاداء لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة [illegible] وكيف تقاتلهم وهم
يقولون لا اله الا الله فقرره اي قرر رضي الله عنه فلم ينكر هذا الاحتجاج واحتج الصديق رضي بقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام
ـــه اخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها اي الا بحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقاتلن من فرق
بين الصلوة والزكوة فاحتج بعموم رضي الله عنه بالعام ولم ينكره احد لكن بعث القتال بهذا الاستدلالات فانه مفصلا مذكور في صحيح البخاري
وغيره وفي شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر هم بنو حنيفة وهذا مستفاد من تاريخ المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني
الاسم اتبعوا مسيلمة الكذاب صرح به اهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكوة الى الامام او لمنعه مطلقا فذهب الشافعي ومالك رحمهما الله
الى الاول وقال للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وذهب الامام ابو حنيفة واحمد ابن حنبل الى الثاني وقال ليس للامام

ان یقاتل من امتنع عن دفع الزکوة الیه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائه اما مطلقا الا بانفسهم الی المصارف ولا الی الامام وقال الصدیق رضی الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ویؤید هذا قول ابی هریرة رضی الله عنه وکفر من کفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزکوة فان الکفر انما یتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانکروا افتراضها کما لا یخفی وکاحتجاج خلیفة رسول الله صلعم ابی بکر الصدیق رضی بقوله علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قریش حین اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امیر ومنکم امیر وقال هو رضی الله عنه منا الامراء ومنکم الوزراء ولم ینکر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا علیه والحدیث
المذکور رواه جمع کثیر منهم النسائی وکاحتجاجه رض بقوله علیه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة حین سالت سیدة النساء
فاطمة الزهراء رضی الله عنها وعن اولادها الکرام میراثها من ترکة رسول الله صلعم مما افاء الله علیه من خمس خیبر وفدک وعلی هذا ای عدم توریث الانبیاء
انعقد الاجماع بهذا الحدیث واستمر العمل الی الآن لا ینکره الا الشقی وفی الصحیحین لیس لفظ انا معاشر الانبیاء وکاحتجاجه رض بقوله علیه وآله الصلوة
والسلام الانبیاء مدفنون حیث یموتون حین اختلفوا فی دفنه علیه وآله واصحابه اجمعین الصلوة والسلام این یدفن فلم ینکره احد بل اجمعوا علیه
واعتراض ابن الزبعری بکسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسکون العین المهملة آخره الف مقصورة حین نزلت کریمة انکم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسیح صلوات الله علی نبینا وآله وعلیه قد عبده النصاری والملائکة قد عبدهم بعض العرب ورده علیه وعلی آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلک
بلسان قومک ان ما لما لا یعقل معروف فی کتب الاصول فان ابن الزبعری احتج بالعموم وقد کان من اهل اللسان ولم ینکره هو صلی الله علیه وآله
واصحابه بان العام لا یحتج به بل رده بانه عام فی غیر العاقل فلا یتناول عیسی والملائکة وانما بدل المص الاسلوب اشارة الی عدم صحة هذه الروایة فی التیسیر
لا یعرف له اصل کذا ذکره الحفاظ کالسبکی وغیره والذی فی المعتبرات ما روی عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعری الی النبی صلعم فقال یا محمد انک
تزعم ان الله انزل علیک انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائکة وعیسی وعزیر
فکل هؤلاء فی النار مع آلهتنا فنزلت ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون وفی التیسیر هذا حدیث حسن وفی هذا ایضا کفایة للمحتج بعده
کما لا یخفی وکذلک الاحتجاج کقول امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنه فی الجمع بین الاختین وطیا بملک یمین احلتهما آیة وهی قوله تعالی والمحصنات
من النساء الا ما ملکت ایمانکم فانها بعمومها تتناول اختین مجتمعتین فاحتج هو رضی بالعام وحرمتهما آیة وهی قوله تعالی وان تجمعوا بین الاختین وهی فی معنی
مصدر مضاف ای جمعکم بین الاختین وهو اعم للجمع نکاحا ووطیا بملک الیمین فدلت علی تحریم الجمع وطیا بالعبارة لا بالدلالة کما زعم البعض حتی اوردوا ان الدلالة
لا یصلح لمعارضة العبارة لکن ما ثبت هو رضی الله عنه التعارض بین العامین ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبیهقی ونقل فی کتب الاصول عن امیر المؤمنین
عثمان رضی الله عنه انه رجح المبیح لموافقة الاباحة الاصلیة وموافقة آیة المائدة وهذا خالف الکتب الحدیث فانه روی مالک والشافعی وعبد الرزاق وابن
ابی شیبة والبیهقی من طریق ابن شهاب عن قبیصة بن ذویب ان رجلا سال عثمان عن الاختین فی ملک الیمین هل یجمع بینهما قال احلتهما آیة وحرمتهما
آیة وما کنت لاصنع ذلک فخرج من عنده فلقی رجلا من اصحاب النبی صلعم اراه علی بن ابی طالب رض فساله عن ذلک فقال لو کان الی من الامر شیء
ثم وجدت من احد فعل ذلک لجعلته نکالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس رض وکان یاول ان یجمعوا بین الاختین فی النکاح ثم انه قد روی ابن
ابی شیبة والبیهقی من طریق ابی صالح عن علی بن ابی طالب رض قال فی الاختین المملوکتین احلتهما آیة وحرمتهما آیة لا امر ولا نهی لا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بیتی وروی عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل یجمع بین الاختین الامتین فکرهه فقیل یقول الله الا ما ملکت ایمانکم قال وبعیرک ایضا
مما ملکت یمینک فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادیة مختلفة بین الصحابة والترجیح للتحریم للاحتیاط ولکون عموم ما ملکت یمینک متروک الظاهر کما عن
ابن مسعود ظنی الدلالة لکونه مخصوصا تخصیصا متفقا علیه ولموافقة القیاس فانه لما حرم الجمع فیما شرع سببا لحل الوطی فتحریم الوطی اولی هذا والله اعلم

احكامه في غير ذلك من الموارد اي موارد الاستعمال والوقائع التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا لطول الكلام بذكره ونعم ما قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى ظاهر تعم افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في التعبير عنه بالجمع او الانفراد بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالرأي والقياس وقد نهي عنه فيما اقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اي يجب ان يكون
لفظ من الفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة دالة الا انه التعبير عن العموم فائدة وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فالدال تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان اي الدلالة تجوزا واشتراكا خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل وليس لا يندفع الجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل اما الثاني فلانه ليس بالجدل للاستقراء ودخل فيه كالابد والكل والجميع اي كالاشتهار فيندفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ اخر في افادة
العموم وجه الاندفاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو انه يكفي حينئذ ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا
او اشتراكا او انفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى انه معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدراك فتامل الذين قالوا انما حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم قالوا اي الاستدلال ولا عموم الا بتركيب المفرد لغيره من الخصوص فان معنى الشرط واستغراق الكل وغيره من المضاف والنكرة المنفية
والموصولات لا يتحقق الا بالضم لفظ آخر معه فلا عموم لها وايضا الجواب ان التوقف في الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان الجميع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد ولكن بحال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا المركب وثانيا ان الوضع للعموم نوعي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الوضع
النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر واشباهها وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل هو متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والرأي فلا يصح قلنا ان العموم احوط والجمع فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الاحوطية تيقن الخصوص قيل الاحوط
لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود نقض الدليل فان المتيقن لا يفيد كم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض الموارد فتامل وقالوا ثالثا اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله والله بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم
مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها ايضا مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا انما الاعلى على التخصيص لدليل بعد العموم لا ينفي ههنا مثبت لا ينفع والمدعي لعله التخصيص فيما لحقه
على ان كون المغلوب مجازا مسلم مطلقا ممنوع فان الاقل قد يلزم لدليل موجب له وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منهما للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او قالوا الاطلاقات لكل منهما ولا يدرى انه للوضع لاثنهما فيجب
التوقف ومن ههنا اي من اجل الاشتراك والتوقف في الوضع ذهبا الى ان العام مما يجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم دراية الوضع ممنوع بل الدليل قام على انهما موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو
بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم والوضع ممنوع وغير لازم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة لما
تقدم فنعم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مثلا امرا ونهيا او اخبارا على ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالجمع

به اي بالعموم وصيغته المعرفة اي الاعتقاد بالخبر المذكور بطريقة للاستيعاب كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضا بعين ما قلتم هذا قيل لو تم الاستدلال لزم عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا غير محل النزاع فان احدا لم يقل ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول مراده ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء لا ان الانشاء نفسه يعم كيف من شهد منكم الشهر فليصمه وكلمة كل في شرط الواقع فيه نعم فتامل لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من ونحوها من الصيغ موضوعة في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم **مسئلة** موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل ان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور بخلاف ما جوز العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد في المحاورة احتمالا بل ينسب اهلها من يجوزه الى السخافة فهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية فلم يصح الحديث بهذا اللفظ المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره على انه ظني محتمل للخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو اي العموم مدلوله وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه وهذا لا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام نعم ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له فلا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما الكثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب تقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة او المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة اليه فالقول لو كانت الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام ما وهذا خلاف راي الكل ايضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب ابن صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الا لمجاز واحد اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فاللفظ ذو مجاز واللفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز ان يتجوز في النباش واللص ببعض افراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص فلا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه الشخصي او النوعي ووضع آخر للعموم نوعي فرايت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازا باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اريد بالسرقة النبش في استغراق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم

فوق بعض الخاص فافهم فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما
لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان في كل لفظ عاما
كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير ليس الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق تعقيب
وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء وفيه استحالة تحقق هذا ليس بقعود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن و
قد يسد دا طريق الهداية الى علمية وقوع التخصيص فيه كثيرا الا انه قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فانه شائع كثير
حتى وقع المثل المذكور سرى الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في
المجاز ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في مخاطبات العرب في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان احسن الشعر اكذبه وبيت اشعار الفصحاء وشعر
غالبا منها فيحتمل كل خاص فان ما يقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان اريد بالكثرة وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا انه يحتمل
فقط وليس هذا الا قليل فضلا عن الكثرة وان اريد وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده
وفي استعمال آخر ببعض آخر مخصوص به فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان
يتبادر العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا
في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة العربية شاهدة بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر
بالبال معناه المجازي البتة فتأمل فانه دقيق لا يتجاوز ما حق منه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو و
اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان او بغيره شائع وان نوقش في تسمية
بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فتورث الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام
لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع لمنع الكثرة ووقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعيه نوع اباه كما لا يخفى على الناظر فيهما والله اعلم
حقيقة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص مستقصيا نفيه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ويلوح ارتضاء صاحب
المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي ره والآمدي الاجماع على المنع من العمل قبل البحث عن المخصص وهو اي ثبوت الاجماع ممنوع والنقل غير
مطابق فان الاستاذ ابا اسحق [illegible] في الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع
مبني على عدم اعتداد قول [illegible] ث عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه
وازواجه اجمعين وسلم كذا في التيسير وما دل الدليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو
بن حزم وترك القياس والرأي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بما ظنته عاما في الميراث مع
عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
عن المخصص ولا انكار احد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية يعملون بالعام
به قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف بدع بعد القرن الثالث

وقال مد ظله وجملة الجواب فيان العامي يلزمه العمل لعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر
في الاشباه مع كونه حجة يعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج الى التي تنقض ما امضاه فتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط
فضرب معنى يترك به الاصل لا ان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة
تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين
هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رض المخصص القطعي لما ظننه عاما وعملت
قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتامل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه
لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا على عدم احتمال العارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف
في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل به من
غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح اجنبي قولوا لو اقتضين بحيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه
لغيره اذ كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا وهل هذا الا تهافت فتامل والعجب المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص و
لا حجية مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع ولا احتمال للمخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجة
فافهم ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث
عنه والاكثر منهم ابن سريج قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فاشتراط القطع سد لباب العمل بالعام
والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا اقتضت العادة بالقطع بعدم
المخصص قلنا اقتضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما تقتضي العادة بالظن ولو قويا لا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه
واجب العمل كما مر في المقدمة آل النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافي ما ذكره بل انما يفيد القطع بوجوب العمل
بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع بعدم المخصص اذا صار مظنونا للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام
قطعيا كالخاص لان احتماله المجاز احتمال مرجوح غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه
بل على انتفائه عرفا ولغة الخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع باحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم الآخر من النقيضين
كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعريفهم
كعدم تجويزهم انتساخ الخاص بالعام ولو جاء البحث فلا شك في انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث
لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان
ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع
وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي
من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله اوزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما
الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة
ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلاثة والاثنان

وجميع الكثرة واقله العشرة وعلى هذا الاوجه لتخصيصه الى ما فوق جمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من انه لا فرق بينهما فح لا وجه للتخصيص اصلا وقيل في التلويح

الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالمصنف وحكموا بالعدم عمومه ومن لم يشترط كالامام المذكور

اكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق

لفخر الاسلام ومن تبعه من المتكلمين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين له ستغراق لفظي والخلاف مع فريق اخر منهم الجبائي من شارطي الاستغراق

وادعاء عمومه معنوي فانهم قالوا بثبوت الاستغراق في الجمع المنكر لنا يصح من قيلهم الا انا لنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الاطلاق بل يتبادر جماعة اي

جماعة كانت ويصح التكل تعبيد وبدالاكالمفرد ويصح تكاد ان يؤلاللعموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق

لما صح ذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيه ينافي يكون مخصوصا بالاستغراق

والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا لا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما

فان قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول بل يمنع ان معنى العموم جميع عبيده

بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد وينسب لك الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام المستغرق بجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان

كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه قيل المعمون قالوا لا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من اقل الى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع

حقائقه وهو ايضا فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت والحمل على الكل

حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم لو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس وضعه للعموم

الا ان يجر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يجر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة

فالحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان لو قيل بان المفرد المنكر حقيقة في كل

والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال لا نسلم انه لا يصح الحمل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل عليه فيه

ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل

اليضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول ايضا لان الجمع وان لم يكن من حقيقته ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل

عليه قلت لا يلزم الدليل على اثبات اولوية لبعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليبقى حقيقة وهذا الا للكل فقد تم ان النقض بالمفرد غير متوجه

وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير العدد تهم فاولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكان فمعارض به وقلنا ايضا الكلام في الوضع

للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان لو وضع للقدر المشترك كما هو مسلم عند ما قرره واما على ما قررنا

فان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة له على الخاص فما يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان

الكل لما كان فردا من افراده ووضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية

وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه مستعمل في الموضوع لا يتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه الاول

اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد

الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم وقد يقال انا لو علمنا ان الجمع المنكر للعموم لكان حقيقة

في البعض وذلك حيث يعلم تخصيص قولنا الله تعالى زيد ايضا الاختصاص بالبعض فلزم العموم ممنوع بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين البعض بعض والكل

مسئلة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه الا مجازا وقيل اقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في مسماه اي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحن فعلنا اي في ضمير المتكلم مع
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو فقد صغت قلوبكما فان في ما اضيف
الى ما تضمنه يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما مبالغة بناء على الاطلاق
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو افصح لكونه ادل على الافراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لفظا او للاعتماد من جهة المعنى التجريد عن
المعارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله ابن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنهما ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقرر امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور
رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال الاخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثورة
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من مستند ويجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والا لما الزم
بمقصوده خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول
فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في الدرر المنثورة والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض فان قول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه ما نقل في اللسان فلا يدل على الوضع بل غايته انه يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه يسمي الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون ما قاله
الاثنين قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصار هذا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز فقصة ابن عباس الذي هو عارف
باللغة وقد قال لا يسمي في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس وقالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون الغير وهو وان كان
غائبا لكن ادخل في المخاطبين تغليبا وقالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وحرثهم فيستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اي تجويز الاضافة الى معمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا بشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه اذ

لانه مجاز خلاف الاصل قلت هذا ممنوع فان الادلة السمعية قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشان ايضا تجوز والمتبادل اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافة اليه مع بقاء معنى المعمولية وتقصد منها افادة معنى الفاعلية او المفعولية واضافة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة وقيل مراده اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان باتيان لمعنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما يلابسان اي الحكم الملابس بهما وللقوم ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو ابن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره اقول اذا زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة علم بكتب بالحديث فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة بل لا يخلو عن شائبة تشبيه فان الذي دل عليه الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليه بالوضع للصيغ بل اشباعها للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم قلنا لم يرد به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل اراد صلى الله عليه واله وسلم فضيلة الجماعة الصلوة اتماما او جواز السفر والمعنى والله اعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة يدركون فضلها او الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث البلوغ كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بهما ولا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون الاطلاق الجمع على التثنية مجازا قيل فيه بحث فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو العاقلون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ليس المجوز امتناع هذا التركيب فلا اشكال وبهذا افاسد فاته يمنع لمرة اجابته للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وبالواو العاطفة فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين قالوا ثالثا لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان كلا منهما اي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل هو الثلاثة من غير فرق ولذا اجمعوا انه لو فسر قوله على دراهم او فلوس بالثلاثة يصح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان فصل به في التلويح لقولهم انه حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة يصح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلاثة وافئدة عقلاء اي ولاث توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس ثم فلا فرق هذا ما عندي فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المقتدون البالغون بدرجة في اخذ المعاني عن قوالب الالفاظ فاقبل مسئلة استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فقالوا ما جاءني رجال غاية

عند لنا ما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو الاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقا ونحوه فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقا فاذا الاستثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فنقول باطل لا يلتفت اليه او ماول ولنا الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم لقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل نقض على هذا القياس قوله تعالى لا تدركه الابصار بانتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار فان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل فانه لا يلتفت الى ما قال من قبل اهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان كلها فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا التزم الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السالكين واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع الاحاد لامتنع النفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا جواز لا رجال ممنوع حقيقة وليس الادعوى مثل المطلوب وان اريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال واذا التخصيص يجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع بكام فلا استغراق وثانيا المذكور انا لا يصح بهذا الاستعمال وانا حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما مر فيشترك الجماعة لا تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا ابطل الجمعية ويكون عند ذلك كل فرد ويمكن ان يقرر الكلام جوابين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة على ثبوت الحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد واحدا الا انه يمنع التزاما غير مقصود حتى يرد ان البيانه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة لم يبطل الجمع يبطل ههنا وقالوا ثالثا انه روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولا مراده رضي ان استغراق الكتاب بلا اشمل من الكتب حال كونهما منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده رضي ان الكتاب المعهود وهو القرآن اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس فانه يتناول لهما اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فتامل فيه هل يشمل النساء وضعا كما انه يشمل الرجال لنا والاكثر من الشافعية والمالكية خلافا للحنابلة فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمص اختار الاول وقال لنا ان المتبادر منه عند الاطلاق من دون قرينة صارفة هم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه واستدل اولا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة
واجرا عظيما فقد عطف النساء على الذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيه لزم التاكيد ولو لم يدخل بل اختص الصيغة بالرجال
كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظر لانه في شرح المختصر
لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي استعمالا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز
فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يصرح المنتهي
بل المعنى انه لا تعدد الاشتراك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة وهذا لا ينفي في الاستدلال فان هذا الجمع محلاة مفيدة لاستغراق
ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة للصيغة فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا واذا التاسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة الا ان
الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء وهو ان مثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية كيف كما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا
فلم لم يكن الاستعمال للمختلط حقيقة وهذا الاستعمال للانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد فرد من العام
للتعظيم شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاول متناولا
حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد يكون التاسيس اولى منه ممنوع والا لكان امثال
هذا الجمل المعدودة بان خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير اي تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم والمصنف اسقطه في المؤمنات ذكر من انه روي عن ام المؤمنين
ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات
رواه احمد كما في التيسير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ما ارى كل شيء الا للرجال وما ارى النساء يذكرن بشيء فنزلت
ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللسان نفين ذكرهن فعلم ان جمع المذكر
غير متناول لهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع فيه اورد ويمنع نفيهن ذكر انفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن ويحمل على عدم الذكر
استقلالا وفيه انه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن من غير
ذكر الرجال استقلالا فليس ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اعتبارهن فذكرهن ايضا
استقلالي فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصيغة المختلط ليس الا لانهن كالتوابع للرجال فاريد ذكرهن استقلالا لا من غير تبعية
تامل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد والا
ان تذكرن كذلك فيصح الشكوة حينئذ اي حين ارادة الذكر استقلالا لبعيد فان الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم اقول لعل ارادتهن
التماس الذكر كذلك اي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل
الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي تعد تحصيل الشرافة ما لم تكن الصيغة
متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات تناول الصيغة اياهن فالشكوة لعدم ذكرهن مطلقا لا يصح
انما الشكوة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اي الجمع تضعيف المفرد فيكون هذا الجمع تضعيف
المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون نحو المسلمين
جمع المذكر مع ان مفرده ... فيهما وربما يقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع تضعيف مفرده فيكون مدلوله

احادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس است. لا الا بالتسمية وفيه ان المذكر جمعه ما كان مجردا عن علامة التانيث ونحوه وانكان الاناث دخلت فيه الامه بي انهم قالوا الانسان مذكر مع ان من افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده مونثا بل جاز الاختلاط كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية صحيحة لمفرده مونث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا الجمع ما يبقى فيه حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السوال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان يكون الجمع مفرد ان فانه شامل للمذكر ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء او دخلت فيه مسلمة عند ارادة تاليف هذا الجمع تغليبا كقرين المراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المومنين عمر او امير المومنين عمر وابن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الاخف فان قيل فعلى هذا الصيغة الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فان نحو موضوع بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر التنبيه في شرح مطالع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وانكان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وانكان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز الرماة باعتبار المادة وانكان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشيء فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود والرماة فان هذا الجمع من التجوز لا من الوضع وليس موضوعا للشجعان لا نوعا في ضمن قاعدة ولا شخصا فلنا ان نمهد اولا قاعدة هي انه قد اتفق النحاة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والا لزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام اعم من ان يكون مذكرا او مونثا ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والا لزم ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفرداته كذلك الا ان شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان الضمائر المتصلة حقائق مع ان شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي ان اطلاقه على الرجل خاصة حال التجرد عن التاء انه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركا او لانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكر ومقارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الانوثة كما ان لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلي ليستعمل في الجزئيات وح نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة على هذا ليس فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في الهيئة واطلاقه على الذكور خاصة اما على الاول فكانه بعيد فلا اشتراك مفرده في المعنيين او لانه لما يجوز استعمال مفرده في بعض افراده كذلك يجوز استعماله ايضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده

كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتامل فيه وبناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه وذلك لان مفرده مسلم لكن تغليبا وقد يقال يلزم ان يكون الجميع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة ان اريد ان لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر ولو سلك السبيل الذي بينا لا يتوجه هذا السوال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه المسلمة تغليبا ليصح اطلاق قانتا مسلمين اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان بالاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا لا الاناث من افرادنا

مقارنة مع الرجال وعدمه من فقد بالمقابلة قالوا ولا يصح الجمع المذكور لهما نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للذكور فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يمكن احدهما
بخصوصه حقيقة وهو ممنوع كونه قد تقدم ان المبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما تم لو سلم الخصم ان التبادر واجيب بانه
يلزم الاشتراك اللفظي اولا امتناع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل بل لا
النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم ام لا فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين
مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم افراد موضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ خرج ح امثال اقيموا الصلوة من الخطابات المختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان دخولهن في
الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن لغة
ولو تجوزا حملنا عليه بهذه القرينة والحاصل انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن بقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا يعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انما لم يحمل عليه فيها لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب
في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول صيغة وبالتزام لعدم الشمول مقابل الشمول بالاجماع او بدليل اخر كتنقيح المناط وحكمي
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص
لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشايخ قول الحنابلة هو ليس قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما اذا قال
الحربي امنوني على بني فاعطى الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم تكن الصيغة متناولة لهن لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان
الامان مما يحتاط فيه فيحمل في العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط
يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن
في الصيغة واعلم انه انكار هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور غير ما عليه ما اورد لكن الناقلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع
اكثر اصحابنا ذهبوا اليه وما ذكر توهم ذلك من وجه آخر فلا باس بمنشأ الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ هذا والله اعلم بأحكامه مسئلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم يتناولهم فيعمهم الحكم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر بن الجصاص
الرازي الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل كـ
الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ماهو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه
الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم والتناول ولا عرف طارئ على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة ولا دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد
والحج الى غير ذلك والا لزم سبق العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال من نفى بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ ووجه الرد ظاهر
فلا نسخ لكنه دليل على عدم العرف نعم لهم ان يقولوا استقراء الاحكام الشرعية يوجد اكثرها المتعلقة بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد

قبل التغيير التام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول
والشيء تابع للاغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
عرف طار مطلقا اي النافون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب بهم منافيه اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال اي استعمال
الشارع فقط فيتبادر الذهن الى الاحرار وهذا هو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان التخريج
لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول لصيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف والجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تمام في
حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة عن امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بخدمته
فيها للمنافاة مجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على التخريج ولذا في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر ايضا التخريج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مرجاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما بقي لما كان لله قال المص ومن ادعى فعليه البيان اي هذا دعوى من غير دليل لكن ولعله
الاستقراء الحاكم بالكثرة التخريج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه وآله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله صلعم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم الشريعة فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع
ايضا وعدم المانع وهذا اباء التركيب فان التركيب غير آب عنه قيل المفصل لا يساعد عليه اي على عدم اباء التركيب او المتبادر من لفظ قل لبني تميم افعلوا كذا خروج
المخاطب وان كان داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بدون كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي لا ينادي نفسه فلا بد فيه
هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لاجل كون المتكلم حاكيا والمنادي غيره فيتحقق في قل يا بني تميم ايضا لكن كان
المخاطب ههنا ايضا حاكيا والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل او لا الرسول صلعم حاك لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما ان
يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر لبني تميم مثلا فيكون المخاطب آمرا حقيقة وح لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصود الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة فح يتناول قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مامور من الآمر مع غيره لكن مع هذا مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمذهب القائل متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان اصحابه رضوان الله تعالى عليهم فهموا التناول عند
قراءة رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم
العموم تناول الصيغة بل يكفي لعموم الشريعة دليلا على فهم التناول وايضا ما قالوا منقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة ايضا
فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصوص بالامة قالوا اولا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آمر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

يعني المامورية ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه
يجوز اجتماع الآمرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل
الامر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه
بالخطاب قبل علمه قلنا لانم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم
فحيثية الآمرية والمبلغية اعلى وادنى بحيثية من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المتعلم
من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالى لا غير والمبلغ
جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاك فيمتنع الآمرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله تعالى واولوا الامر اذا سمعوا من النبي
والصواب واولي الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الاية
فان الخطاب للنبي صلعم منه اي مما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصيص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه
عليه واله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس امرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع
الآمرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المحقق شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب ويرد
عليه ما اورد اقول يرد عليه قوله تعالى بلغ ما انزل فان كلمة ما عامة والخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم مبلغا لهذه
الخطابات ايضا وفيه ان بلغ ما انزل انما يستدعي ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذ المتبادر منه بلغ ما نزل اليك
من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الى
اغياره هذا قالوا ثانيا رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض على ما حققه المتاخرون ووجوب صلوة الضحى وهذا غير
صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب صلوة الاضحى وهو غير صحيح على رأينا فان صلوة الاضحى واجبة عندنا على الكل وحرمة
اخذ الصدقة ان قلت حرمة اخذ الصدقة غير مختصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم
الا على رسول صلعم كذا في الكشف على ان حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة وحرمة خائنة الاعين وفسرت بالاشارة الى
الايماء المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روي في التواريخ بسند متصل انه جاء امير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح الى رسول الله صلعم
فاجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان اهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل ان يقول كلمة الشهادة فقيل لو اومأت لفعلنا
فقال لا يحل او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان
اراد نكاحه صلعم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المراة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة
واباحة الزيادة على اربع بل على تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح الله تعالى النساء كلها الى غير ذلك
مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالته على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج
من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة
الخطاب التنجيزي لا التعليقي فانه قد تقدم انه يعم المعدومين التشافهي واما غير التشافهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين
في زمن الوحي اي نزول الخطاب خلافا للحنابلة وابي اليسر منا لنا اولا ان المعدوم لا ينادى فلا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي التشافهي

في

يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت لبعض الخطابات
نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني الصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه
الطلب واما نحو يا ايها الذين آمنوا فعند التزم عدم تناوله للغيب او يقال انه جعل بالتغليب منادى بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما تبين
المص ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر عنده تعالى
ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى
انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بايقاعهم في ازمنة وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعليقي ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراده الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسموا
هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية وان اعدامهم ليست اعداما حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية
فمشائخنا الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لاثباتنا الحقائق العالية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قيل في شرح الشرح فلذلك اي عدم صحة نداء
المعدومين حتى في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فيجوز النداء وفيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب استعمال
فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداءه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة وان صح تعليقا
صورة وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تنجيزا وفيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادى كل واحد
ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا فالاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شيء محض لا يصح نداءه ولا يطلب
منه تنجيزا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه ايضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وامثاله
وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح ايضا فان
كل واحد من المعدومين ليس مكلفا حقيقة تنجيزا فما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه تغليبا بل كانه احق بالقبول
انهم نعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم احرى بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون
بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا
لبعض آخر والجاعل عدم الاشتراك في الجامع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب لانتفاء شرط الذي هو الفهم والتمييز ولعله
اراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد ان الصبي غير مستحيل الارادة فانه ربما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من اناطة
الاحكام بالعقل قبل الحلم وبعده نسخ عنه فان صح دخوله قطعا فلا يعمهم ارادة واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم
فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول ونحوه فيقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم ارادة الحنابلة
قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تزل العلماء يحتجون به على من بعد في اعصارهم وكان
معدوما زمن الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا نجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لكون
لعلمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي و قالوا ثانيا لو لم يكن الرسول صلعم
مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اذ لا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا بتبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض
شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم كحكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي هذا ينتج

الكلام النفسي ليعم المعدوم كما تقدم فنقول متناول اللفظ اليه للمعدوم والابطل التجاذب قلنا المحاذاة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق منجزا كما في الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه
هذا **مسئلة** المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب الكائن داخلا في النتيجة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم والحاصل ان المتكلم ليس قرينة الخروج عما من متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك او لا تهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة والعرف المعتبر لم يعرف قالوا التبادر خروج المتكلم اجاب بقوله فدعوى التبادر بخروجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخص الخطاب لغير المتكلم بالعقل اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء كما يدل على انه شيء لا كالاشياء آخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه شيء بمعنى شائي لا كالاشياء التي بمعنى مشيات المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب **مسئلة** خطاب
الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه فمنهم ان الخطاب لواحد من المكلفين يعم المكلفين كلهم واما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف ايضا لم يطرأ في الشرع مكابرة اول كلامهم وقال بعضهم يدعون عمومه للمكلفين بالقياس بالنظر الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكره
وبما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة على غير ماعز بما حكم عليه من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضه قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثير فمع ذلك لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز فقط بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على واحد على غيره ماثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابه صلى الله عليه وآله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات لكل اي لكل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدل لا على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر **مسئلة** خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم
بخصوصه نحو يا ايها النبي هل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بانه للواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكر وقيل الاصل عدمه واجيب بان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فتحتاج الا الدليل اقول دلت الادلة الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في عموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا ان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البداهة بل نقول ان هذا التركيب اي تعلق الخطاب لمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على ان المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا ويجاب في شرح المختصر بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد العام عرفا وهذا عام عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدي به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد تغير مآله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فوجه وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا ومنع التعميمون اولا بان الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه فالايجاب مشترك حتى يكون عمومه كعموم الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة وانكاره لقصوره وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه ان المقصود ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم للاتباع والمتبوع وهذا بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا لقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه ولقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم زوجة زيد علة لقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس وارادوا ضعف هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الامثلة بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفيدة للتناول العرفي فمنافشات المخالفين فيها طائحة فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني وتحكموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقتضي استغراق احاد مال كل ولا انواعه واستدلوا بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل ولا يغسل الا وجهه قال الاستقرا

نعم فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد لمثل ما نحن فيه التبادر في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مثله الحكم بالجمع الا الانقسام من وجه ان توقف
على القرينة و [illegible] المعنى يحكم بعدم القسمة لكل احاد وزيد على ظاهره وليس المقصود الانقسام اول
التوقف في البعض [illegible] الا ان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال الارادة انقسام الاحاد على الاحاد

قال واما عند الامام فخر الاسلام والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي ومشايخ العراق ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم
صدقة فلا يجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نقل المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجيء ما فيه وذلك ان تبنى هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الاية لكنه عام سواء كان مدخول من اولا فتدبر والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يجب
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج وهو مختاره نص في رسالة الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل
واحد واحد [illegible] فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولا ان كل دينار مال فيكون عاما لكل دينار فيجب الاخذ من
لا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الذي رجح اوجب التخصيص وهو الاجماع فصار
العام مخصوصا فبقي حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الاية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم لكن
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا
او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة
جارية على كل على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف
فيه فيبقى الاية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة
عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار ما لانه يصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فافهم وقيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والاية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح فارقة بين الاية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الاية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب فبقي العموم سالما عن المعارض فتامل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والاية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط احق واجيب بان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه يتمشى على هذا ان لا يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب و
الملم بكذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم
الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك العموم يحكم المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من ثبوت الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد احد الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
نعم وجه الفرق عن الاثبات ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومخالفة الجمهور اليه
قد يقال نعم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يثبت فمن لم يعتد اراد الحق هو الثابت كما عرفت

اقول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر فهم بل يجوز ان يعتبر اولا اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرا او مؤديا الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء المقصود فافراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات واولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول فلا يفيد المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولكان ان تقرر الجواب بان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهذه الثانية الاموال الحقيقية من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع الاول دون الثاني في سبيل الاستقراء فان ارادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان ارادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسألة فتدبر

مسألة العام قد يتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فهذا العام لا يعم جميع افراده ذما لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة يعم تعميما خلافا للشافعي رح فانه لا يعم عنده وحكي منع لبعض من الشافعية الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يتناول الحلي اقول وجه الاستدلال ما روى البيهقي عن ام سلمة رضي قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب وفضة اكنز هو قال كل شيء يؤدى زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر رضي ليس بكنز ما ادي زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدي اي مال اديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادي زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادي زكوته فليس بكنز في رواية ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم وانما فرض المواريث في اموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وابو داود عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا اجيئت له يوم القيمة صفائح ثم احمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار اصحاب شيخ الكاملة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فاضلا عن الحوائج الضرورية ليلا فعنده يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا ابوذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام الينا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام بصيغته لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا العام سيق لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا يلائم

فيما هو واقعي بل في ما ذكر باليس واقعا اقول ان اريد انه يسبق لقصد انشاء بها فنقول لا نسلم انه يسبق له واشار كذلك حتى يصح ذكر ما ليس لواقع بل اخبار عن ما
واقعي فيه ما الاترى الاخبار بالحمد يتعين الحمد وكذا الذم عين الذم وان اريد انه غير سبيق للمدح والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل فان شانه تعالى مرتفع
عن هو كذب مستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يرد انه انشاء للمدح والذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم ما قصد فيه المبالغة وفيه تامل بعد الاخذ
وما يجيب في المختصر ان التعميم الخ في المدح والذم فان تناول الحكم للتمامات لا ينفيه المبالغة في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل تاكد
ارادته فلا يصلح قرينة [illegible] ذكرها هو الواقع بل تحقيق بذكر العام وعدم
ارادة العموم فالسوق للمدح [illegible] لواقع بل تحقيق بمبالغة فان ذكر جميع الافراد
ونحوهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة مدح لكل واحد واحد وثاقة لثبوت الحكم للكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم
ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اخبارا مخالفا للواقع ثم انه ربما يستدل بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة
العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين اما في كلام الله ورسوله فلم يوجد الا قليل فضلا عن الكثرة ثم انه
اليه ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكون ارادوا العموم والكذب فانهم غير محتنبين عنه كما قال تعالى الشعراء يتبعهم الغاوون
الآية ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيها اللفظ استعمالا شائعا
وما ان كان لفظ مستعملا في معنى في استعمال وفي اخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل التنبيه
على فهم هذا فتنبه مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها اي فيما يوجد فيه تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال علماء الاصول
الا حنفية نص عليه الامام الشافعي وقيل عم بالصيغة وعليه النظام وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يعم اصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل آخر
كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما لنا ان الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة
والا لكان قوله اعتقت زيدا السواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت
هذا الملزوم على تقدير العموم بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقت كل اسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه لا مدخل للقياس في ما شرع
سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة تدل عليه دلالة وضعيا وعرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية
اقول فيه تامل منع الملازمة لان السواد علة للاعتاق غير مستلزمة له بالضرورة بخلاف الاسكار فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلل المستلزمة
العموم في غيرها تامل فانه لا تعميم العموم لو كان بالصيغة كان بمنزلة العام المطلق وما في معناه مدخل العموم ولا مدخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق منه ولعله اراد من
اهل الاعتاق صيغة تدل عليه وضعا او عرفا قال في حاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية فلذلك احتاج الى النقض فيكون هما سواء فتامل فيه كلام العبد
وجه بان الخطاب الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة للاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة عليه ليتعدى الحكم اينما وجدت تلك العلة
فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الصلوح للاعتاق لا التحقق هذا هو الحق ما قررنا ورد
عليه شيء فتدبر قال القاضي يحتمل ان يكون خصوصية المحل جزءا منها فلا يتجاوز الحكم غيرها قلنا اولا هذا الاحتمال ضعيف فلا يعتد به وثانيا انه يلزم ابطال
القياس مطلقا المعلوم بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر والثاني عام بالصيغة فكذا الاول قلنا حرمت للاسكار مثل حرمت المسكر في
عموم الحكم فان الحكم فيهما عام لا في كونه اي العموم بالصيغة فالتشبيه كم مسلم وما يفيدكم كيف نسلم فانه مساو للمدعى في الجهالة اقول الاشبه في حرمت الخمر
للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر

حرام وانما عمومها اعني عموم الكبرى بالصيغة ثم ان المقدر كالملفوظ في كونه لفظا متصفا بالعموم فهو اذن بالصيغة فتامل فانه لا يتم اذ يجوز ان يكون الغرض بيان
نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية ان قائل العموم بالصيغة لا يقول لان صيغة العلة
دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا ولا المعنى يحال عاقل ان يريده ولعل مقصوده ان التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولهذا قال به من نفى
القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا الكلام متين لكنه يجب ان ينظر فيه انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة وعرفا
لتعميم الحكم فلا ريب انه باطل واللازم في اعتقه لسواده عتق جميع السودان بعد ورود التركيب لفظا دال على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين علة
مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المص عن الحنفية والامام احمد ومختاره ان التخصيص بالعلة
توجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجاري الامر فيه فانظره فان النزاع لفظي مسئلة لا اكل حنثا اي كلما ورد النفي على فعل متعد
ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه لتقييد العموم بالنظر الى الماكول اتفاقا لان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون
ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا تقبلها القاضي الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم
غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعي فانكان غرض المص الرد عليهم رحمهم الله
بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما اوما سابقا فانه المعروف عنه في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول مفهوم
اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظا او مقدرا حتى تعم او تخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام او صدقه وههنا لا يتوقف
صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على
انه هل يلزم تقدير المفعول به في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية ام لا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون
مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول
فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه
وعدم تقديره في نظم الكلام لانه لا يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به ايضا هو الحق اليه فان عدم التقدير ان اراد
به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم ثم ان لم يكن ملازما مفهوما فاي شيء يعم وان اراد به عدم تعلق ارادة المتكلم به
وانكان مفهوما للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة فليستقل معنى الاكل ويتحقق فهذه ثبت كونه اقتضاء ولانه مما يفهم لصحة الكلام لا من جهة انه تابع
له فهذه بدلالة اولا وقبل التخصيص باعتبار المفعول به يقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل
كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير
للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي تحت الحكم
واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام فخر الدين الرازي من الشافعية في المحصول فالتزام ابن الحاجب جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه خرق
الاجماع اعلم انه ذكر صاحب الكشف ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا
لا يصح في قوله ان خرجت بنية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت بنية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في هذه الدار
لا يصح بنية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج
من الشافعية الخلاف فيها ايضا لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه لا يخطر بالبال الزمان

ولا مكان ونحوه من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص واليه لا انتقل الخلاف في الكل اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول
به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فهذا القول باعتبار الوجود وسلمه فان وجود المتعدي
بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها والا الحاجة في الارادة وهذا لما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم لعدم تعلق الغرض
اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والا
آتيان سيان في صحة الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول ههنا فيما اسمى
بيان في هذا التحرير من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنية موافقة للظاهر فيقبله
القاضي الحاكم بالظاهر فتامل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان مقدرا على مقتضى الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون
المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض عليه ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان
خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقيدا المخصوص فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قد
كان كلا الاكل كلا وانما النزاع في نفس الاكل بان نفي حقيقة الفعل وحينئذ يحتمل التخصيص ام لا وهذا ليس بشيء عجاب فان المال هذا يرجع الى ان بعد حذف المعمول
به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا ليس بحال عاقل فضلا عمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف
ذلك الامام الشافعي حتى تم هذا المخالف لما بني الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يعتبر
منفيا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وفيه يلزم
جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير وحينئذ قد تقرر التنبيه في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة
عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرئ ما نوى وتحقيق المذهب ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل
به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح و
ما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في صحة الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد
اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول
بسبب ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد
الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ العلية و
قبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ماكول دون ماكول اصلا وتبين المطلوب ما قوم حجة الحكم
مولد شبهتنا اصلا والقول صلعم وانما لكل امرئ ما نوى مخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا او الزوج لسمعة او مرضاة الله تعالى كما يدل
عليه سياقه وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر الله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الاشارات مخصوص
من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في التعقل

فلا يصح تفسيره بخصوص لانه مقيد ليس مدلولا باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول
من لوازم الفعل فلا يلتفتون الى ان الاكل مطلق بل يشترطونه ولو قيل ان خصوص الاكل العقيدة في الاكل المطلق عرفا فيقال لو سلم فالكلام في خصوص هذا
الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد المفعول به ليس في الاعتناء فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مدفوع
بما قرر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود
الكلي الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد بالطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود وكما زعم بعض الشافعية قالوا لا اكل مثل لا اكل اكلا
والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة وان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما
الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فالتمثيل بالمنون الغير مطلق فلا يجوز يفسره بمعين
كالمصدر المفهوم في الفعل والحاصل ان المصدر مؤكد والمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد فكانت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص هو مجاز فيه وكونه
للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص وعدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد
فرد ما اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان الفعل استعارة تبعية وما كان التصرف في المصدر المفهوم في الفعل
وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه للتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم
في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني
فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلث في بائن اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في
بعض افراده في بعض ضعيف فهو في حقيقته متنوع يقبل التجزي وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك
فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد النوعين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا اكل وبين لا اخرج فالحق اذن ان يقال
ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادته في لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا منسيا
وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا اخرج فلا يراد الخروج الى الكوفة او البصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المطلق فانها افراد
لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز اثبات ينافيها فرد الاكل مع قطع النظر عن التقييد كاكل الربا لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه
الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد مجازا فانما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار
التقييد بالمفعول لما كول واما الاكل فليس فيه المصدر لتنبيه الامر على ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للتنوع ولا يثنى ولا يجمع فمما يدل
دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا لصلح للوحدة او التعدد والايجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم والايام
وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة والآتي على تنبيه فتدبر به واحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام مسئلة
الاستواء بين الشيئين اي كان الشيئان بوجه ما معلوم التصديق فان كل شيئين متشاركان في وصف وان قل الشيئية والوجود وسلب الاستواء من المتماثلين
جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما اذا نفيه الاول ولا يصدق الثاني الا لكن نفيه ثبوت الاستواء وعدم سلبه في بعض الوجوه
المعينة فقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا محالة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره
يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد زيفت سقوط ما قيل في تمام

قول الشافعي واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء والتقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات فلا تخ
تخصيصه ببعض الاحكام الاخروية وما مثل لا آكل رده لان النفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا من ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا
قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فان الاكل التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق
فنفي لا يستوي يتعلق بلحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما خص بما يصح بل يحتمل الاخروية واحكامها من
الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الآية الكريمة كما ورد في قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة يا اولي الالباب وكذلك الآيات مثل قوله مع النفس بالنفس او ان عمومه بعد ما خص يعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم
بالذمي عنده بمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاحجية مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه في سياق قوله
واصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك
اصلا فلا يدخل تحت حكم الشرع انه من اهل الجنة فلا يقتل المؤمن بل بالنار ولا يود والكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلفت ومع
هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون وحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة مولى لمعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه
الدارقطني كذا في التيسير قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن
البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسنده فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فديته
كديتنا ودمه كدمنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه
التشبيه حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر فهذا لو لم يخص ودل على عدم قتل
المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رح فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول ... كما لا يخفى هذه مسئلة الجواب السائل حال كونه
هذا الجواب غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في الاكثر كتبنا قال
مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال
اي السائل او الراوي لم يستفصل ولو كان خاصا لاستفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن امر خاص فهم جوابه
فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص تبع فذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان الجواب اخص منه فلا تعم
الا بالقياس او غيره من الدلائل وان كان الجواب عاما وارد على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بئر بضاعة حين
سال سائل عن مائه يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داود وهذا المثال صحيح لو لم يكن الماء للعهد كما قال
بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور
في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سؤال كما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في
فتح القدير وغيره لكن لم ينقل ورود هذا في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم الا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان
فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا بخصوص السبب حتى يختص الحكم به والمزني من الشافعية بالعكس اي العبرة بخصوص
السبب لا العموم اللفظ قيل هذا غلط وانما المعتمد الى هذه وتبعه امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه خطأ من الامام وهو

الشافعي في كتابه المسمى بالأم ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب العمل به الا المعارض ولا معارض يخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح معارضا اياه وعلى هذا منع بازائه ولا يمنع العمل به كما اقتضاه وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة

وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية على ما ذكر في بعض التفاسير وآية الظهار نزلت في سلمة ابن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فامره صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطى من مال الصدقات بالكفر به او اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر الخبر وقد كان قال ما ارى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا رأى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري عن الحد فنزلت آية اللعان او عويمر كما في الصحيحين ايضا في غير ذلك لطول الكلام بذكره المخصصون بالسبب قالوا اولا لو كان الورود في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه كنسبته سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة.

للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخولها قطعا فليس نسبته كنسبته سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة منه اي من السيد الا بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت انه مستفرشة لما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن ابي وقاص عهد الى انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابيه وفي رواية الامالي لابي يوسف قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي قربه فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبيها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل في توجيه مذهب ابي حنيفة رح ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القائل العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص

واما المطلق فكان تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك لم اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول بعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعى ولدها وان كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الا ان الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة يكون فراشا باللمس كيف ولا يفهم في العرف
من هذا الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لابد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الاثر
ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبد به الكلام فتبين الا انه لا يجوز
ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلابد من كون الفراش عبارة
من حلال الوطي وهو مع كونه مشتركا اليه يكون متنا ولا الامة الغير الموطوءة فلابد من محل آخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعة لطلب الولد
وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم انفهامه عرفا فلو سلم فليس هذا الا ان هذا معنى شرعي
عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس منقولا في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابي يوسف رح فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار
ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار
فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب ومع ذلك لم يحكم بكونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب تشريع هذه العقوبة
واليه لعله الخوف يقربه ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته يتنفر عن ترقيق نفس من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة
فاجاب بقوله واما وليدة زمعة فكانت ام ولده كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها بل من ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا
لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا الايراد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما في رواية
الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما المشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيفت الى زمعة يفاد
منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيا آيا زنى وهذه التسمية كانت من قبل فلابد ان يكون لولد آخر ولد له الظاهر انه يقر الزنا
لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم
من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث
لك فانت مالكه ويشتمل قوله الولد للفراش يكفي دعوا كما ياعلم فان الولد انما يكون للفراش وليس هذا فراش لاحد الا زمعة فلعدم الدعوة واما
فتية فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا الايرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك مع حل المطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع فلا يضر عين قانون التوجيه لو
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة فانها زوجة ام المومنين واماات فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت
زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان فاشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري انه شريك في الميراث وفي بعض الروايات
هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر احتياطا لما جاء ولما رءى من شبهه بعتبة او يقال امهات المومنين مخصوصة
بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة الحرمة فانهن لسن كاحد من النساء ثم اورد قالوا ثانيا لو لم يرد الا وجه سبب قاصر لم يكن في نقل السبب
الينا فائدة وقد ذكروا الصحف فيه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان لا فائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ومعرفة انه نص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا تغدى في جواب من قال تعال تغد عندي
لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى الخصوص التغدي وذلك لعرف تحاجز فيه وبدون غيره لو نواه

لو زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته تعليه ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
ثانيا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاد والزيادة لفائدة اخرى
لا ينفي المطابقة وقالوا ثالثا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في كل فانصرف عن
الموضوع له الى معنى مجازي وهو مجموع السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
وكان تحكما بل احد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما لمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السوال والحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء وانما قطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجازية
لذلك في التحرير وعبارته لا مجازا اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شيء والمستحمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قولك تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال بمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول فتدبر

مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقله اي نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهمه صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقة المحكي عنه فلا يدل على افادة وجود جزئي في زمان فانعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى بعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المص وقال واما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
رواه ابو داود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه للشفقين الحمرة والبياض وان صح عند معمم المشترك لا يعم نافيا
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرر الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض وانما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فحكى الراوي عنها بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم تعلق
الحكم لكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان يتعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبني ظنهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلوتين في بعض
في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن والثاني مردود علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار من النفل فانه حكاية فعل فقيل في جوابه قد لك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا اذ لا يقال ذلك اي لفظ
كان عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

اي ولا يكان على المواظبة والتكرار كا يكذب الاستقرار في الاحاديث والله اعلم وقيل فهم التكرار من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف لفيد العادة
اي يفيد كون عادتهم ذلك ولو بدل بالماضي وقيل جيوعا ان اكرموا الضيف لم يفيد العادة بالاسابق لما قليه يومئ علماء المعاني ومبناء عليه قالوا في قوله تعالى
لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم لو يطيعكم الطاعة بعد الطاعة قالوا انما فهم هذا باختيار المضارع على الماضي ويشير يعني كلمات الشيخ الدهلوي الى ان هذا النحو غير ظاهر وقيل
فهم التكرار من المجموع من كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كان قد تكون فيما لو وقع ولكنه فانما اقترنت مع المضارع افادت العادة ويشير كلمات الشيخ
الدهلوي الى اختياره اليه وصح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة صلا المعمون حكاية الفعل قالوا عم نحو سهى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فسجد وقلت
انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم اي انا المخاطبين كذا فيغتسلنا والحديثان ثابتان في الصحيح قطعا الانسان انه يعم وهو يفسر كونه حكاية جل من خلفه وهو الحديث الصحيح
اما في الاول فقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلية
رواه رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها الدليل وقوعا بيانا لما يجب بالسهو والجماع وهم من تنقيح مناط القرينة فانه بتكاثير وتدل على ان السهو
سببا لها وان الغسل بملاقي الختانين هذا والله اعلم باحكامه مسئلة اذا حكى الصحابي ما الامر قيل بحكم المسئلة اذا حكى الصحابي قولا يجيء ظاهرا بعموم نحو نهى
عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام عن الشفعة للجار وقد وجدت كتبنا المختلفة الاخبار الآتية وقد ثبت من طرق عن نهى صلعم عن بيع الغرر رواه ابو داود كذا في مجمع
عموم المحكي عنه فيثبت الشفعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح خلافا للاكثرين من الشافعية
لنا ان الصحابي الراوي عدل تقيا فلا يكذب على الرسول صلعم فيما نقله فانه ينبغي عارف باللغة فانه يجيء في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله المطابقة
اي مطابقة حكايته لمحكي عنه فلزم عموم المحكي عنه الشافعية قالوا يحتمل ان يكون قوله عموم المحكي عنه فيما نقل الصحابي اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال امتنع عموم
المحكي فلا احتجاج بالمحكي اذ الحكاية يعتمد الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه باللغة وعدالته لا يعتبر مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج
بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض قطعي ويحتمل عدم المطابقة فيما ظن غير العام عاما قوله تعالى في قوله يحتمل في المجازي وبالعكس فيلزم ان لا يعلم ما ذكر
عليه ليخرج عن ان فهم قول ما لا يكون في فقه العموم المحكي حينئذ اذ يجوز ان يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخر وانما الكلام فيما في العموم
وهذا ليس بشيء فان عادتهم التشريع في سائر الاخبار من عن النبي صلعم وما كانوا يجد رون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم والامتناع لما سمعوا
بينهم احلاكما لا يخفى على من تدبر احوالهم مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام او صحته من غير ان يكون مذكورا في اللفظ اي الامر الذي لا يكون معتبرا
في الكلام او صحته ولولاه لا صح فيه مبادرا على هذا الا ان منه فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الامام ابي زيد
منا ويدل تعلقه عليه وعلى الوجوه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شيء فانه كان خاصا او عاما بعينه من دون
الالزام فذلك الحكم او العام فيتقدر وتنتج عموم لعدم كونه مقيدا بهذا وهذا المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الامام كما ذهب اليه بعض الا ان المقدر كاللفظ
في الاتصاف بالعموم والخصوص وذلك من حيث يتم القدر الا على تصحيح الكلام وصدقه مثل ان لا كول في لا اكل والبيع في اعتق عبدك عني بالف والحديث
المذكور فرادى هو العام لانه غير ملفوظ من الاحتمالات واك انما يأتي ان فهم الاثام وحمل الائمة وحشرة الكرام فلا يتوجه اليه نعم الرد ثم مقصود هم
في هذا العموم تترتب عليه الاحكام من نحو تخصيص غير والنقص والاستثناء مما لا فائدة في الاجتماع على الحنث في كل ماكول بحيث بين المقتضى ولم يصح
ان نويت المقدر عليه جل شيء من لغو العموم منه ما اخلاه الحذف فيه وانما وفي التحرير حيث قال ومنع عمومه يعني عدم كونه لفظ البسيط لمقولة هنا الى ان
المقتضى لا عموم له من غير صورة الحذف كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وان كان ينبغي ان يقال عند كل جداما من حيث انه مصحح للكلام يكون بحيث يصح به الكلام لو احد
[illegible]

صفته بحكم اخص ... لا سبيل لتعيين فمجمل فيتوقف ان تبين المراد وان لم تختلف احكامها فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المجاوب في التقدير
ولا توقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه
وثمة تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في
العموم والخصوص حتى لو كان متظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة تقدر بقدرها اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار
الكل كرفع احكام الخطاء اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاء فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الابعد اقول كلية الى كاية الاقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وقلة المجاز اولى فهو ثانيا مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وان كان خلاف الاصل اولى من التعميم تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم يمنعه الدليل وكون المقتضي لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه لا مقتضى اقول موجب اضمار البعض لا ينفي اضمار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ايها ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام جاد فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحد اياما كان وينفي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط والاشتراك في نفسه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر
في التقدير ان الاضمار شيء ودليلكم يقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل اضمار
الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع
غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض اذ ما كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة لا يعارضه بل يعارض تقدير الكل معا فيتساقطان وينفي تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى
تقدير البعض فقط سالما اي البعض كان فتدبر وانما اجاب بهذا الجواب التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس
شيء حكما الا في حق وثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والنفاذ والحكم وغيرها فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر اي
صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان صفاته مجازا اطلاقا للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم اقول وذلك ان تمنع الملازمة وبهذا فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول ايضا بل المفهوم منه نفي من يجمع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبيل الاستعارة لتشبيهه بالجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقدير المن يجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر من يجمع صفة للسلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم **فرع** اعلم ان الحكم دنيوي
كلزوم الضمان او البراءة عنه واخروي وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او من رفع اثم الخطاء
والنسيان ولا تلازم بينهما اذ قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم واكل المضطر مال المسلم فلولا الاجماع على ان

الاخروي اي الاثم فمراده في الحديث لتوقف فيه لانه لصير حينئذ مجملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الآخر وهو الثاني فتفسد الصلوة بالتكلم خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم لا يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال وانما لم يفسد الصوم بالاكل ناسيا اي بالنسيان فقط للنص الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال الصلوة عليه لا يتمشى ههنا لان الكلام في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل آخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان مبتلى كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو مال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان هذه اي كون الناس معذورا حين عدم التذكر كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشيء منهما لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه فعلا فيها مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل بعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا وشمل هذا الفرع فرع آخر وهو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا اوجب الحديث وجوب النية فيهما بل الاثبات عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقدر في الحديث ذلك الا موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيكفي التقرير بان الاجماع انعقد على ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي في ظن الطهارة يثاب ولو كان خطاء وكذا الاثم الناسي والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق ايضا ان واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان الصحة غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المورد وامر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة لاداء العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فقد رد في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فينتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الذمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل فاحتمل ههنا ثمة تقديرات الثواب او الاثم وحدها او الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم فلذا كما نفى تقدير الصحة ولهذا [illegible] رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء التشرعة [illegible] ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معقولا فلهذا المقدر لفظ يدل على هذا الاعم والثاني مجازا فتامل فرع آخر في قول الرجل لامرأته كلي ونيته نعمه فيه

بنیة الثلث فوهم انه من باب اضمار الکل فان الطلاق مضمر لیس بملفوظ فاجیب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجد هی طلاقا فیکون المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر یصح فیه نیة الثلث کما فی انت الطلاق او طالق طلاقا فانه یصح فیه نیة الثلث ولقائل ان یقول انه قد سبق ان اللفظ المفرد لا یدل علی معان کثیرة لو ضع واحد وان الدلالة التضمنیة متحدة مع المطابقة فلا یصح التصرف فیهما بل یشمل هذه الدلالة یشمل الالتزامیة المنطقیة ذلک ان تجیب عنه بانه لا شک ان هذه الدلالة ملحوظة للمتکلم فان ههنا دالین المادة والهیئة والمادة تدل مطابقة علی المصدر فیصح التصرف فیه بخلاف المدلول الالتزامی المنطقی الغیر الملحوظ للمتکلم مع انه قد مر ان الحکم باتحاد الدلالتین امر عسیر جدا فتذکر اقول هذا منقوض بحو لا اکل فانه ایضا متضمن للمصدر فیصح فیه نیة اکل دون اکل او ماکول دون ماکول فتامل اشارة الی الجواب بان المصدر المتضمن فیه نفس الاکل المصدر للفعل وهو مطلق من حیث هو لا یجوز تقییده بحال بخلاف طلقی فان المتضمن فیه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان یتصرف فیه فیراد به طلاق دون طلاق هذا محصول ما فی الحاشیة ولک ان یفرق بان افراد الاکل باعتبار تقییده بماکول دون ماکول کاکل التفاحة او اکل الخبز لا یصح ان ینوی لان التقیید بالمفعول لم یعتبر ولم یلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهی انواع حرکة اللحیین فلا یلتفت الیه فیه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعی فتدبر ونقض فی المشهور بطالق فانه اذا قیل انت طالق لا یصح نیة الثلث مع ان المصدر متضمن فیه ایضا ودفع بان الطلاق المذکور فیه وصفها وهو اثر التطلیق وتکرر الاثر بتکرر المؤثر الذی هو التطلیق والمؤثر غیر مکرر فلا یتکرر الطلاق الذی هو من صفات المرأة وانما لا یتکرر التطلیق المؤثر لان الثابت لتصحیح الخبریة من باب المقتضی فلا یقبل العموم وتفصیله ان انت طالق وطلقتک اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر لیصدق فیثبت الایقاع من الزوج لتصحیح الخبریة فهو من باب المقتضی الغیر المقدر ولا عموم له ولا تعدد فیه فلا یتعدد الطلاق هذا وفیه نظر فانا سلمنا الخبریة وسلمنا ان الایقاع من باب المقتضی لتصحیح الخبریة لکن لا یلزم منه ان لا یصح نیة الثلث فانه لما نوی الثلث قصد الحکایة عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد من اعتبار ایقاعها کذلک لتصحیح الخبریة ولا ینافی قولهم المقتضی لا یعم ولا یتعدد لما قلنا لان المراد انه لا یعم عموما یقبل التخصیص ولا یتعدد تعددا یقبل النقصان ثم ان ما ذکرتم بعینه جار فی انت طالق طلاقا فان التطلیق ههنا ایضا من باب المقتضی فینبغی ان لا یعم ولا یتعدد فتامل وقد یقال انت طالق منقول الی الانشاء الواحدة عرفا فما فوقها من الاثنین والثلث لا لفظ له فلا یصح نیة الزائد وعلی هذا لا یرد شیٔ لکن این دلیل علی هذا النقل وانما هو دعوی محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالفة عند قائلیه عموم لجمیع ما وراء المنطوق خلافا للغزالی الامام حجة الاسلام فقیل النزاع لفظی لیعودوا الی ان العام هل هو ما استغرق فی محل النطق وبه یقول الامام حجة الاسلام فنفی العموم عنه او ما استغرق فی الجملة سواء کان فی محل النطق وغیره کما یقول به الجمهور فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من قائلی المفهوم فی ثبوت نقیض الحکم لا فی محل النطق عموما بل الخلاف انما هو فی اطلاق لفظ العام علیه ورد هذا بان کلامه لا یساعده والظاهر من کلامه انه بنی علی عدم کونه لفظا وقال فی التحریر جاز ان یقول الامام الغزالی بثبوت النقیض للمسکوت علی العموم لکن ینسبه الی الاصل لا الی المفهوم بان لا یکون للفظ دلالة علی ثبوت الحکم فیما وراء المنطوق لا نفیا ولا اثباتا فیبقی المسکوت علی ما کان قبل فیبقی الحکم بعدم مقتضیه فلا یکون من العموم فی شیٔ اذ لا بد فیه من الدلالة وهذا کطریق الحنفیة النافین للمفهوم بعینه اقول اولا الکلام بعد تسلیم المفهوم وهذا بالحقیقة انکار له واقول ثانیا التحقیق ان ثبوت النقیض فی المسکوت عموما الی الاصل لا یصح اذ ربما یکون المفهوم وجودیا فلا یمکن استناده الی الاصل وهذا العلم لا یصح عموما فان بعض الوجودیات ایضا ینسب الی الاصل لکن لا یضر المورد والایرادان لا یتوجهان الیه اصلا فانه من ابن علم ان هذا الحبر الامام تکلم بعد تسلیم المفهوم وعبارته المنقولة فی التحریر من المستصفی النزاع عائد الی ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من یقول بالمفهوم قد یظن للمفهوم عموما ویتمسک به وفیه نظر لان العام لفظ یتشابه دلالته بالاضافة الی المسمیات والمتمسک بالمفهوم لیس تمسکا باللفظ بل بسکوته فاذا قال فی سائمة الغنم زکوة فنفی

المذكورة من المعلوم فليس بلفظ حتى قيل يعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم القائل بعمومه يتمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا انه ليس للفظ هناك
دال عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم منه استمرار الحكم فلا يكون عاما ولا يصح التمسك به ثم
ليس المتعدد ان يكون كلام مفهوما عاما ونسبته الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فانه نفي الشافي اليه ودعى هذا فالنزاع
معنوي مبتني على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي والخصوص في الارادة او لا ملحوظ
للمتكلم بل هو لازم عقلي كالمذكور في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي واثبته الجمهور وانكره
هذا الحبر القمقام ح وان تذكرت تحقيق ما قد سلف بعينك على فهم هذا وارد وعليه ان كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال في رده ما اي رد القائلين بعموم
المفهوم لان العام لفظ تشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهره ان مساق كلامه ان لا يتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم ولانه
يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ما قصد له مستعملا اللفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشي بحيث غير قصد اليه ادعاء غير معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا
ولو جعل كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة صيغة اللفظ بل قد يفهم بالسكوت من الحكم عليه استمرار الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لا آل الى
ما في التحرير ولا يرد عليه شيء اقول ليس للنزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يتشابه دلالته على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة يعم وقد يتفاوت
الدلالة عليها فلا يكون عاما والحق يجوز ان يتفاوت في الافهام فان قولك في الغنم المعلوفة دلالته على عدمه في المعلوفة يتفاوت ودلالته على عدمه في سائمة
ما هنا في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة والحاصل ان التفاوت من خارج فلا ينافي العموم كما ان دلالة العام على سببه اقوى منها على ما سواه وان قيل المفهوم ان
ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان من زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيهية ومادة لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع
قتله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر المذكور سابقا في المعطوف عليه
للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما فيه لان المقدر كالملفوظ وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما
حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان وجه هو الامن دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه يباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام فمع انه خلاف المتبادر من سوق الكلام لا بد من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيرها من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية
كما يعم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام اذ فرع مشايخنا مسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على قبلها المقيد بالقيود التي قيد فيها انها
تتم بذلك واشار الى الاستدلال لقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا
للتشريك في الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا يتقيد خلافا للشافعية فعنده لا يتقيد وعليه النحاة كافة علم انه صرح الشافعية بانه لا يوجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا
وتشهد اليه التحرير ايضا وانما استنبطها غيرنا من هذه الفرعية ولا يصح لها استنباطا اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء آه مستدركا فافهم ولا يتم
الاستدلال بكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم واما منعه وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم يكن حجة
عند سائغة اقوال المجتهدين كما لا يخفى لكن يصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فالاستبعاد لكن كلامهم بخلاف رأي النحاة اجمعين فالحق حينئذ

العباد فوجب ان يستثنى ايضا قالوا الفرق ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا تصح لتعلق حكم بها الا بتقييد ما عنده فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف ثم هو اي الكافر المقدر في المعطوف مخصوص بالحربي ليقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف لا يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا نحتاج الى هذا الوجه كثير اسف الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر فتنزل وليصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل لكافر حربي يقتل لكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا او لا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ويوم الجمعة لانه جاء هنا وقد عطف على تقييده فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا نلتزم ظهوره اي ظهور التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع لما في التشبيه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب التقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فقال المصنف قال وتخالفه النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين هم المتقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا تقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنبطا غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يؤخر عن مثل هذا وشبهه الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول لوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المفروض كذلك فان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذمي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بذمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص لانه سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقديره الثاني عاما وخصوص الاول قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي ذلك في المطلوب فيه انه لا يجدي فان الاتفاقية الناتجة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال **التخصيصات** وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما او غير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصورا اذ لا يخرج منه نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه اراد البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم رفع البعض اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور هذا ورد ان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع انه من المحدود واقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد الارادة بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الناسخ بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول وحينئذ يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال آخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بتخصيصين واحد ما متأخرا وابقي من التخصيص الاول والثاني فقد قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر للتعريف على رأيه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فالتغير الجزئي على رأيه شئ واكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية ليس منه عندهم وظاهر هذا ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على البعض اعادة فالمراد من هذا العام ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن واما غير المستقل فلا قصر فيه اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصر العام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث والمسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية ضائعا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم شئ من هذه المعاني من هذا الكلام فالمعنى في الشرط ان الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكومون بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا ينجز الحكم فيه وهذا لا يجري الى ان يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شئ من الافراد في نحو ان كان الانقلاب حجرا كان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا هيهنا واما في الصفة فالجنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شئ بل من لواحق صحة التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء وسنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وسيتبين هناك ان قول القاضي هو الحق ومآل الى ما قلنا فقد بان لك بما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل لغو في القصر كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شئ مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

مسئلة التخصيص جائز عقلا اي لا يحيله العقل وقوعا تخصيص بمخصصات من الكلام وغيره ووهم في اللغة استقراء وخلافا لشذوذ ولا يعبأ بخلافهم قالوا اولا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعي تمامه ولم يبق شك الا ما من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر ووقع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره وكما في التيسير فهذه الزيادة ضائرة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يقع في الخبر واذا لم يقع فيه لم يقع في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا بد من النفي حقيقة اتى مجازا

مسئلة وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة قيل منهم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان القادر على نفسه اراد ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما مبنى النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه عام لفظا قصر على البعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسم تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لنا العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير مراد لاتي من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا يزيد على المناقشة في المثال وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون للتخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له صح الارادة لغة والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا ام لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعل حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والافهام وهما لا يمتنعان والمصحح حمل على الصحة اللغوية ولذا السيمنع في بطلان التالي ولا اولوية في العدل عن محمل يتوجه الايراد على مقدمة منه والحمل على آخر يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل على الاول لانه كان بعيدا ابي عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام وهو كالشيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا نسبته الى الكل كالمخلوقية منعه اي منع الجميع عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة في تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان تجيها والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كما لم يمنع اللغة بالنظر الى نفس الكلام فقط اما لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتأخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصا وبيانا فيتأخر بيانه مع تقدمه فانه ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها اما بالاجماع ففي الكتاب والسنة جميعا واما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد او ظني الدلالة دون النسخ اي لا يجوز لشيء منها فتامل فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه ايضا واما الاجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل تحكم اقول رجحت العقل على النقل في الدليل الاول فالحكم تحكم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل هناك وهو فرع التعارض ولا تعارض هناك مع انه مناف لما لا نزاع فيه من ان ما يحكم العقل بحكم وجه خارج كما مر فان فيه ترجيحا للعقل وفيه ايضا انه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم بل العقل مقدم فتدبر

مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد تاخيرا عرفا عند الحنفية خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تاخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغير الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير

طاہر بیانہ فلا ہر انما یکون بیان تقریر بل بیان تغییر ہذا وکلام ان تقرر الکلام ہکذا ان العام عندہم لما کان ظنیا محتملا للتخصیص احتمالا ناشئا عن دلیل لم یجب العمل قبل البحث عنہ
حتی الفقہ واید وتسعد المخالف فیہ الی المکابرۃ فیکون مشبہا بالمجمل فان المجمل کما یجب فیہ التوقف الی ان یتبین المراد کذلک وجب فی العام ایضا اسئلہ
عن المراد الا ان یتبین مرادہ فالمجمل بیانہ من المجمل وہہنا بالاستقراء لمعرفۃ المخصص وعدمہ فیکون التخصیص تفسیرا لاحد محتملاتہ لما کان قبل فلا یکون
بیان تغییر بل بیان تفسیر وہو جائز التاخیر بخلاف ما ذہبنا الیہ من القطعیۃ نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
التخصیص کما فی خاص خبر الواحد والماؤول بالرای وجب العمل مع احتمال غیرہ فلا یکون التخصیص بیان التغییر فلا یجوز التراخی ثم انہم فرعوا علی اصل
ہذا الحبر الامام انہ یجوز تاخیر تخصیص الثانی اعنی مخصص العام المخصوص فانہ ظنی کالعام الغیر المخصوص عند الشافعیۃ وہذا التفریع غیر صحیح علی اصلنا
فان العام المخصوص وان کان ظنیا لکن لا یتوقف فی العمل بتعجیل البحث عن المخصص بل ہو ظاہر فی الافراد الباقیۃ واجب العمل فالمخصص الثانی
بیان تغییر فلا یجوز التاخیر نعم انما یصح عند من یجعل العام المخصوص مجملا کالشیخ الامام ابی الحسن الکرخی کما لا یخفی فتدبر لنا ان العام بلا مخصص یفید ارادۃ
الکل لانہ لفظ مستقل مجرد عن القرینۃ فیتبادر منہ المعنی الموضوع لہ فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجہیل للمکلف فانہ یعتقد العموم ولیس من غیر ان یکون مراد
الحاکم تعالی وتکلم بہ مع اظہار ان خلاف المراد مراد وہو اغراء ولا جایۃ ونقض الامدی بتاخیر النسخ فانہ یجوز اتفاقا مع انہ تجہیل للمکلف عن مدۃ ابقاء
ویجاب بانہ اوجبت العمل الی سماع الناسخ فلا تجہیل فان المکلف یعتقدہ بحکم المدلول ان لا نسخ ولیس بہ الی ورود الناسخ ولا تجہیل ولا اغراء اصلا وانما
جہل ورود النسخ فجہل بسیط بخلاف المخصص فانہ مفید ان العموم غیر مراد من الاصل فلو ورد العام بدونہ افاد وجوب اعتقاد ما لیس حکما الہیا والعمل بہ
وہو تجہیل بالجہل المرکب واغراء واضلال فان قلت یجوز المبہم نسخ الحکم المقید بالتابید فیوہم المکلف ان الحکم موبد ففیہ تجہیل قلت انما جاز نسخہ فانما
تابید ہذا الحکم مراد علیہ انما یجب علیہ اعتقاد انہ حکم اللہ تعالی ما لم ینسخ وقید التابید لا یوجب بقاء الحکم علی ہذا الرای واما علی رای من لا یجوز نسخ المقید بالتابید
فلا ورود للسؤال من اصلہ فتدبر اقول وقد یجاب بان الدوام قطعا لیس بالصیغۃ ہناک فان الصیغۃ ساکتۃ عن بقاء الحکم ولا تجہیل من الشارع وان
اعتقد المکلف دوامہ فہذا راجع انفسہ فی الجہل ولا احالۃ فیہ کان الفرق الباطلیا وقعوا انفسہم فیہ بخلاف الکل فی العام فانہ مدلول اللفظ فالصیغۃ
مع عدم اقتران المخصص یدل علیہ وہو غیر مراد فالتجہیل انما نشا من انزال ہذا الکلام فلزم التجہیل فیہ وہو مستحیل فتعالی اعلم ان الدلیل یجری فی
المخصص الثانی ای مخصص المخصوص فلا یجوز تاخیرہ ایضا ثم اشار الی توجیہ کلمات المشائخ الدالۃ علی جواز تاخیرہ وقال ولعل مراد المجوزین منا
انا تاخیر المخصص الثانی تاخیر المخصص المنفصل عن الاجمالی لانہ بیان المجمل حینئذ والمختار فیہ جواز التخصیص الی وقت الحاجۃ فالمراد بالمخصص الثانی
الکلام الوارد لبیان المتعین من المجمل واذ لیس مخصصا حقیقۃ الا انہ اطلق علیہ تجوزا لکونہ بیانا لہ وفی حکمہ ثم ان تحمل عبارا تہم ہذا التوجیہ لا یخلو عن بعد
کما لا یخفی علی الناظر فیہا اما الشافعیۃ انما جوزوا تاخیر المخصص الی وقت الحاجۃ کما صرح بہ صاحب المحصول مع ان العام لکونہ
مظنونا عندہم غیر مطلوب الاعتقاد بعمومہ فان الظن لا یطلب اعتقادہ فی الشرع ولا ہو مطلوب العمل لان الکلام فیما قبل الحاجۃ ووقت العمل فحینئذ
لا یجوز التاخیر عندنا اتفاقا فیہ لا تجہیل ولا اغراء وایضا انہم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قیام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب
ولا عمل فلا تجہیل ولا اغراء بخلاف ما اذا کان العام مقطوعا فانہ یجب اعتقاد الحکم المقطوع فیلزم ایجاب اعتقاد خلاف الواقع وہو اغراء
وتجہیل فہذا الدلیل لا یمشی علی ظنیۃ العام فتنبہ لہ ہذا یمکن ان یقال فی العام المخصوص ان لیس الاعتقاد مطلوبا بظنہ ولا العمل لکون الکلام
فیما قبل الحاجۃ فیجوز التاخیر لانا نقول فرق بین العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندہم فان اوجبنا العمل بہ قبل البحث عن المخصص فہو یوجب عند القرب بقدر
لتیح العمل وہذا العقد وجد من انزال العام من غیر مقارنۃ ما ہو صارفہ فیوجد التجہیل منہ بہانہ بخلاف العام عندہم فانہ لو وجد الظن فظن فیسقط

لا يغني من الحق شيئا له بعد عقد القلب به فلا تحصيل هذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان
المخصص ايضا قرينة صارفة به وهو خلاف ضرورة العربية الشريفة الا بتغليط الشارع والنبي لا يصدق بكذب فانه يجوز ان يكون مجازا فيظهر القرينة بعده او مخصوصا
فاظهر مخصصه بعده هذا على القول بالقطعية اظهر فيه بد الشافعية قالوا اولا جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام
لا كما هو قول الشافعي واحمد او برأي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
الآية وكان عاما موجبا ايجاب الخمس من السلب فقد خص السلب عنه متراخيا قال المخصص قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان
وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا تنفيلا منه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لكونه
اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب لما روي عنه عليه وآله السلام لما امر خالد بن الوليد رض فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم
فسأله فقال انا استكثرته يا رسول الله فقال ادفع ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تعطه يا خالد ولم ينكره وهو مذكور
في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقلنا اولا الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار واعطي سلب ابي جهل لقاتليه معاذ ابني
عفراء والانصاري رض حين القتال فالمخصص مقارن او متقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان الحديث المذكور متأخر عن نزول
الآية فانه ليس مخصصا بل مقرر له هذا ما عندي وقالوا ثانيا كما اجيب في كتب مشايخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى
يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا تصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة
لكن يرد ان الجواب انما يتم لو لم يكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب فالاولى ان يقرر بهذه الآية معارضة لآية الخمس المتقدمة فان كانت متقدمة
كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متأخرة فناسخة لكونها مستقلة عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن نسخ كونه
مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد
وهذا هو القيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ
فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ
تحكم فيجوزه كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة بتلقي الخلفاء الراشدين اياه وتلقيه الصدر الاول بالقبول فاما اذا
اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا التحكم وقالوا ثالثا قال الله تعالى لنوح على نبينا وآله وعليه الصلوة و
السلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل فالاهل
كان متناولا للابن وتراخى اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك
به علم قلنا لا نسلم انه تخصيص بل هو بيان المجمل فان لفظ الاهل فانه شاع في النسب حقيقة فيه وشاع في الاتباع وقد استعمل فيهما استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والانصار عطف ومن
آمن وهو الاجنبي الاستثناء المجهول ومنه الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متصلا موخرا في اجمال الامام فان قلت اذا كان المراد من الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح ان ابني من اهلي لظن ايمانه فانه كان منافقا مستورا الحال عليه الى ان نزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او لظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي واخطأ في الاجتهاد وهو جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لانه بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجئ امر الله تعالى من الاية الكبرى مع ان هذا البعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الاية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر بالاركاب هو وقت فور التنور ومجئ الاية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه اخر فانه لو صح دليلكم لزم تاخر المخصص عن وقت الحاجة وهذا ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالاهل الاتباع وكان محفوفا بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب الا لزعم الايمان لكونه كان منافقا او حمل الاهل على ذوي النسب بالاجتهاد فتغير لغفلة الارادة ولهذا عاتبه على الخطاء وهو تقرير ذا والمراد الاهل القريب سببا ونسبا لقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان يظن هو عدم اياه منافقا واخفائه ايمانه بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامارة ولا ذنب في هذا الخطأ الاجتهادي كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مما لا يقدر احد قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال انه نداه بقوله يا بني اركب معنا كناية عن طلب الايمان اي امن فاركب معنا رجاء ان يهتد عند رؤية الاية الكبرى فلما لم يهتد ادعى ربه بقوله ان ابني من اهلي طمعا في انه لا اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين بانه مات كافرا فما تحير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعبروا عنهم بالاعداء وهذا وجه حسن حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطاء في الاجتهاد لكن يابى عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المختص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا

قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو المليح [illegible] فان قلت روي انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فما اصل له كما قيل وتقرير هذا الجواب في كلام كبار مشايخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل فلم يتناولهم الحديث وهذا انما يصح على راي من خصص بغير العقلاء واما على ما هو المشهور من انه يعم العقلاء وغيرهم فلما قلنا لا نسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهم الاصنام كما ذكره السهيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة فعلم تناول عيسى والملائكة وعزير فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الاية تصريح لما علم من عدمهم ودخولهم او تاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

قطعا للتعنت ان شئيا او لبس النزول تخصيص فتدبر وقالوا ثانيا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان عاما متناولا لكل ذي قرابة فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المص ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وامير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما رض انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رواه وقالوا ثالثا مسالة البقرة في بني اسرائيل فسدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما متناولا لتقييد المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر والله بذبح بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس روي مرفوعا ايضا وسيجي ان شاء الله تعالى فانتظر

مسئلة التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم الاكثر فلا يعلم كسوره وقيل تنتهي الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا وسيجي انه مختلف فيه وكذا سائر المخصصات المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينتج كثير الاشياء عندنا فتجويز ابن الحاجب الانتهاء في الصفة والشرط الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين وفي غير المحصور الى جمع تقرب الى مدلوله تحكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى ونوزع بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فالعام المخصوص اريد به بعض ما يتناوله بدلالة امر مقارن كذلك في المعهود اريد بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن ورد بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا اعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم علمهم مقام الذكر فلا عهد عند عدم استقامة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظر ودعوى الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقات كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله ابن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستاصلهم فلما مر الركب برسول الله صلعم لحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدر المنثور ومثله روي عن ابن عباس ايضا في الدر المنثور فالدليل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل ووضاع الجزئيات غير مشروط في صحة

التخصيص اصلا الى الثلثة وعند البعض الى الاكثر واذا ذكر المخصص بعد الدال على ان المراد الثلثة بعينها لم يرتكبه بعد ما علم انها الى ثلث كيف لا يجب الاعتبار
انحطاط الكلام عن درجة البلاغة قال وما انحطاط مرتبة الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في انه يجب التخصيص ثم ان الانحطاط انما يكون لو لم
يكن التعبير بالعام للثلثة والواحد لنكتة وهو انحطاط الكلام الغاية اذا لم يكن الترجيح فيه التعبير عن النكتة اما اذا كان بحكم كما اذا كان للتشبيه بالواحد بحيث يكون
قوام البلد بهم وقد تقدم وقال تعالى كل من في البلد اي كلهم لهم تمام الكل فالانحطاط لازم بما ذكرنا من التمثيلات المتقدمة ممكن يحمل في الكلام
الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد او الاثنين وان كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة يمكن حمل الكلام من وجه انما هو كل
ما هو من كلام البشر عنه واذا احتمل بسبب الانحطاط فقد لزم ان الانسب التخصيص الى الثلثة بما دونه في الكلام الشارع بقدر ما يجوزون الى الثلثة او
الاثنين فالواحد تعبير على بعض المسمى للعام وهو مسمى الجمع في الجمع هذا المنتهى الى الثلثة او الاثنين عند الجمهور الى الواحد فان قلت هذا الاستدلال لا يتم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال بعضهم يجوز في التخصيص الى غيره
قد يسوى بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا ثم قد جمع منتهى الشريعة به والتحديد
هكذا وصار ما ينتهي اليه التخصيص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد لصيغته او ملحق بالفرد لا بالفرد لمعنيته نحو الرهط وما اشبه ذلك وان العموم
ليس الى ان يبقى الواحد وان الفرد بمعناه مثل قوله لا اتزوج النساء او لا اشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وان كان جمعا بصيغته فمثل قول الرجل ان
اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه بعض الشارحين بانه يجوز في المفرد العام والجمع المعرف التخصيص
الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول والفرد بالمعنى الثاني ومثل الجمع بالمعنى والصيغة تمثيل بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه الثلثة واختار كثير من الائمة
الفهاء التوجيه بان التسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا مع انه لا يسمى الجمع المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده منتهى تخصيص الجمع المنكر
للثلثة باعتبار المعنى الحقيقية صرح به صاحب الكشف الفعلان ان الجمع جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا في التقرير كلامه لكن على هذا المعنى لا يكون العام المخصوص
يدل الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والا يكون حقيقة فالمقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر تقدمت في المسئلة لم او صار والكرام
فلمنا الاضطرار الى نفي الجمع العام للثلثة واثنان بحسبه باعتبار الاحاد او الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان قيمتهم مسئلة العام بعد تخصيصه
ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي وابن ابان قوله عام في كل شيء وغيره لان الكل تخصيص عنه فهم ظاهره
فلا يبقى شيء من العام حجة الا قبيل الكلام لا يخفى وذهب ان خص الخصوص وهو الواحد متقطع الاكمال انها البعض حجة والجمال العام بالكلية تخصيصه الى و
اذا كان اخص الخصوص متقطع ما كان حجة فيه فلا يسمى بسلب الحجة بالكلية ان قيل الواحد لغير المعين مجمل فلا يكون حجة قلنا اجماله ممنوع لانه واحد اي واحد كان
فهو مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي ابعد واعد ما كان او كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجملا قطعا لا ان الحكم فيه
على البعض او ان الباقي لبعض فالكتمه اقول يرد مثله على الجمهور في المخصص المبهم فانه لا يبقى العام فيه حجة بعد ان خص الخصوص ومن متفق قد مر ان قلت فرق
بين مذهبه وبين مذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد وكذا اخص الخصوص الا انه فهو انه ليس حجة اصلا فسر عليه ان اخص الخصوص
متقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحيث الاجمال قلت بين ابن عمر ان مذهبه البطلان الحجة عالى حقيقة المراد فلا بل الذي للظاهر من دليله
الذي يذكره المتون احد المراد معين لكنه مجهول فهذا بحسب وجوب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل وكيف يسع يحكم على مراد الله تعالى في الاعتقاد بحقيقة كلام الشارع

فقد بر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس بحجة ان خص بمستقل
وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يبقى العام مجملا و يجب التوقف على البيان وعندهم
ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمراد انما احتاج الى التفصيل بالمنفصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون
ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابي زيد والقاضي من مشائخنا في المخصص مستقل بل المخصص عندهم الا به فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم والعام يبقى
كما كان واليه مال الشيخ ابو المعين منا وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه
اي المخصوص بمبين غير مستقل الآن بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص بمبين والعام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله
او مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وبقوله تعالى اقتلوا
المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغيره من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة ثم لو ثبت
الاستدلال به مع جهالة المخصص ومما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رضي خرج رسول الله صلعم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانا نقول لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم تبين الحال في باب
سنه انه منها ام لا او لو كان رسول الله صلعم بيانه وكشف القناع المترائي كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعما
فيه الشبهة فتدبر ولنا ان التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا
ولنا عصيان من قيل له اكرم بني تميم ولا تكرم واحدا من بني تميم فاما لم يكرم احدا فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف
على كل دلالة على فرد اخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على اخر والتحكم على تقدير توقف بعض معين على بعض معين اخر فقط ولانا نثبت
واذا لم يتوقف دلالة كل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة هو اجيب بان دور المعية وهو عبارة
عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع وحينئذ يوجد ان معا وان امكن تعقل احدهما بدون الاخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل
فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد منها على آخر فلا يتم المطلوب لو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بعض دون
البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه
التعليل فيحتمل ان يكون مسلك العلة فيدخل متوجودة في البعض الباقي في العام فامكن اي احتمل قياس مخرج بعضا اخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس العام الا ان
كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن دليل والان نشأ اقول لا تقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص
يجوز ان يكون في خبر والمخصص ايضا خبر فلا تحمل التعليل او التعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر لا يتم
الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يرد على المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة
في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصة
مستقلا ام لا على خلاف رأي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في التخصيص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل ننبهك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد
برحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام
واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب ليصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي لم يباشر فيه حكم بخلاف الكلام

عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف
بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا
الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل
الصفة والشرط والغاية وان افادت حكما منافيا لما قبلها هذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مقيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام الا انه
لما ينافيه قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فتقييد الحكم على ما ابقيناه ولما المخصص بعد افادته وقبل
اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل متعارض لحكم المخصص لا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فهو موجب فيما بقي تغيير
او يخرج لبعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا اوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقريره كما هو وبهذا يندفع ما قيل انا لا نسلم صحة تعليل المخصص
لعل مخرجه عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكما قبل اعتبار
المخصص لان افادته موقوفة عليه ... يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
افادة الحكم فيصح تعليله كما ... هو موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
الحكم على الصدق هذا المقيد ... ـام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط
النقض بما اذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما لو قيل حل البيوع وحرم الميتة فيحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام
فيوجب الظنية وذلك لان العام غير متوقف ههنا على حكم ما يفارقه التعليل بل مقيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبيين لك ما يقيم سقوط
ما يتوهم من ورود ان المخصص كما انه يصح التعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال ان العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت
اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغير به حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص
الكتاب بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف
منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما لزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل بالقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
ولا يكون القياس مغيرا اياه كما في هذا العام كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولقد اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم
شئ مما اورده الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان يقول انها مقدمات شعرية لا تفيد يقينا بل لا تفيد شيئا فرارا ومن ههنا سقط
الاستدلال بان الشيخ الامام ابا الحسن الكرخي من ان عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لان التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا
احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر الاسلام المخصص يشبه الاستثناء لاخراجه البعض اي لاخراج المخصص
بعض افراد العام من الحكم من بدء الامر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء ويشبه بالناسخ لاستقلاله اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص
مجهولا يبطل ذلك المخصص لشبهه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فكذا ما اشبهه ويبطل العام بجهالته لشبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي لجهالة
الاستثناء فكذا حكم المشبه من المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل بالعام لصحة تعليله اي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل الا انه لا
يصح تعليل الناسخ لا يصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدرى كم خرج به فجهل المخرج فجهل الباقي وشبه الاستثناء يبقيه قطعية كما كان
لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبل التعليل القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالكلية في صورة الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان حمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية للشبهة صورتين للشك فيظهر في حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس في المعنى مشابها له كيف وهو الناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا
من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوز الحد وفرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا البحر الامام البارع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما تناوله فهذا تخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه تقييد للمستثنى منه وموضوع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لحكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعبر بهذا المقيد ففي المجهول
شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه و
المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلة تنزلي جرى على تسليم ما بني عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجب للجهالة
في الباقي لا ينافي على رأيه فانه رحمه الله لا يبطل العام بجهالة المخصص ثم اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل
العمل حتى تقطن انه لا تعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو ورد
لم يتفوه بل بقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل للمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجوب وفاقهم اتباع الشيخ ابي ثور
قالوا ابطل العموم بعد التخصيص ما تحته الى الواحد مجازات محتملة وليس شيء منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك انما الاجمال اذا كان

المجازات مساوية وههنا الباقي بعد التخصيص راجح لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصوص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه الا ان عند هذا الصدر مخصوص
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الا به وروي عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصوص حقيقة ان
بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لا مسئلة العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا و
قال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلعل هذا البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بشرط او صفة وان خص بغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا
عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل والانه يلزم الاشتراك لفظا في مال غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وانه قد من المذهب الى الاستغراق فحينئذ يجوز والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من الافراد فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لكن هي قال الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه والاكتفاء كونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاولى فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وتعليق الحكم التعليقي لكن لا يتحقق الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية ان العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واذا اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد ذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن الحكم بالحكم البدل وقد مر شرحها واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض طرأ عن الحكم فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا بحيث يشمل الكل ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل البعض فالمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض ثم ارادة البعض المتعلق للحكم ارادة البعض الاخر معه لغو فافهم واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان بها يذكر شيء ويكون مناطا الحكم شيء اخر كني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير فيه انه اطول من التعبير بمفهوم اخر والتوجيه بتوجيه سهل است وابن اخت خالتك مثال للتطويل للتعبير الاولى قصر والثاني طويل فاندفع الجواب وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله ظاهر راجع تحت القاعدة تعرض فيه الحكم ان العام مع التقييد يعبر عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد فله مع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ على معنى ليكون المستفاد منه مناطا للحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل انما هو بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فانه فيه ارادة المعنى الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال اخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان الكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته خصوصه لقرينة التخصيص فالكلام في المخصوص من العام وهنا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمالا في الكل وحكما على البعض كما قرر الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولك ان تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق لكل واحد واحد من احاده غاية ما في الباب ان مع ارادته ارادة لبعض اخر تتعلق الحكم لكن بعد التخصيص ما بقي الا الاول

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم عن بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء بخصوصه صار منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا او متنافيا الحكم المخالف فهذا استعمال مغاير للاستعمال الاول فان كان بوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم ولعل فيه مناما لنا كما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا تجوز اقول هذا اندفع فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فلجميع افراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا و لا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة متناوله لما تناوله هو انما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو متغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما اسلفنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز ويحتمل ان يحرر معارضة قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال ان العام كتكرير الآحاد نحو كل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الآحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وببطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ بخلاف العام فهو استعمال واحد بلفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله مطلقا اقول قولنا الثاني لا تقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان مدعاه نفي المجازية بل ينافي كما لا يخفى فان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا ولعلك تقول هو ان العام كتكرير الآحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض الآحاد المتكررة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف ببيانه كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد لمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما ان

إلا أن التعيين قيد مستفاد من اللام فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما ينبغي لإتمام هذا المرام وههنا أجيب بمن تبع المانع بأن
هذا العام إنما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فإن الاسم باق على معناه والتعيين مستفيد من اللام فسقط فإنه قد ظهر
لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه إلا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي هي الصدق على البعض الأفراد وإفادة
هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فإن دخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام
فيستفاد منه مركب تقييدي هي الصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر وأجاب عنه كما في المختصر بأن المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
على المعين المعهود وكل من جزئيه كزاء من زيد لأن الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة متنزلة لأنه بعد العلم بأنهما كلمتان موضوع كل منهما
لمعنى مجرد اعتبار منالا واقعية لمع أنه قال الخصم بأي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فإنه نقل عنه أن العام في صورة
التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا بل المجموع الأمرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم إن هذا القول بعيد محض ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص
ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فإنه غير مستعمل فيه بل في الكل وإنما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فإنه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب أن للمعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام فإن
وضعه ليس إلا للكل فلا يخفى ما فيه لأنه ليس الاسم موضوعا لمعنيين وإلا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للعهد وتحصيل من المجموع الشخص
المعهود وكذا الإنسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولا أنا سلمنا أن العام موضوع للكل لكنه يستعمل فيه والإخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى مركبا تقييديا
وبعد التحمل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق أن لا فرق بين المعرفة والنكرة إلا
بالإشارة إلى المعلومية في الأولى وعدمها في الثانية وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار إنما يجيء من التنوين وإذا دخل عليه اللام
الموضوع للإشارة وأسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس إلا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الإشارة بحسب
المقام إلى حصة معينة المعهودة وقد يقصد إلى حصة منتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا يقصد الفرد به أصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا
قال أهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس إنما يستفاد من المقام ولنشأه من المقام تحيل وجهين أحدهما أن يعلم أن الجنس المشار إليه من
المعرف ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعا وإن ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلالات
الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المجتهدين بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظروا إلى استدلال آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه
متحقق في الكل بل إنما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرف باللام للجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا أيضا بعيد والأنقل
من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة إلى
قرينة دالة عليه وصرفهم إلى الجنس إنما كان للصارف من العموم لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له والعادون هم أهل الأصول قاطبة من الحنفية
والشافعية والمالكية والحنبلية الظاهرية أيضا وهذا أيضا يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فإنهم أشد مهارة من أهل العربية
فالقول المخالف لإجماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الإجماع بقوله إلا أن يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق
فقد يرد ما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضا بعيد فإن الوضع إنما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جوز حمل التبادر على
كونه منقولا عرفيا وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال إن التعارف في الوضع العام
للموضوع له الخاص وإن كان الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن يكون كليات تحتها جزئيات

واذا عرفت ذلك فلعلهم ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية الماهية تتنوع الى اقسامه المعروفة وح يكون تلك الاقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه اوفق بمذهب اهل العربية وعلماء الاصول انتهى ولعل بعد التكلف ان اللام لم يبق ح موضوعا للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر اقوال اهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الاصول والنظر الشديد التتبع ان الحمل عليهما فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق نفهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بهذا الاحتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود لجميع الافراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة والمصلح لكلام اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثله اي مثل ما قال ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانه الظاهر كانها مخصص مستقل فلم يجعل التخصيص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه وقال وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق ومن البين ان التناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار العقل فقط وح قد يكون الصفة مساوية للموصوف قال فلما يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه على انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص فيه من خارج ايضا فلا يكون لفظيا فتامل وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية لعلهم عنده ان العام ما يشمل لغير المحصور فما ذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في هذا المقام في شيء فان الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتامل ثم المخصص متصل ان كان غير مستقل ومنفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية اما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه او لا اخراج فيه بوجه اعلم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل حقيقة فيه ايضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك ما دل على مخالفة الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا الا واخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل اولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا وهذا المذهب الاخير لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير فيه انه لا يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثني وان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لاحد في صحته اي الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحته المخالفة للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك اي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم الا الحمار فانه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا النقص فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيء الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر العرض وحق مسلم اداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ ولما لم يكن التواطي معقولا في الاداة فانها موضوعة للجزئيات لوضعها فسره فقال اي وضعت لهما لمعنى فيهما اي لاجل القدر معنى واحد مشترك بينهما وجعله مراة

احدا و عشرا واحدا لما ثبت ان المتصل ظاهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحوها في العرف الا ان قبل ذكر المستثنى الا واحد و اخراج البعض فلا يكون
مشترك لفظا بينهما والا لاحتيج في معرفة الا بالمرادة الى القرينة ولا موضوعا لمشترك بينهما والا لتبادر وهو دفعه لوزم مسامحة كما لا يخفى ومن ثمة اي من
اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمل علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان تبادر مثل نحو الى مثله القا الاكرام مع قيمة لا على الانقطاع وان كان
الانقطاع مسئلة قد اختلف في نحو مثل عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة منها فالجمهور من الشافعية قالوا

المراد بالعشرة السبعة مجازا والا قرينة عليه صارفة من حقيقته الى مجازه اعلم ان مشايخنا حكوا عن الشافعي ان الاستثناء نوع من تخصيص المستثنى
منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا في البعض واما القائلون بالمعارضة فلا تقتضي في الباقي
حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه موجب للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف
تصريحات الشافعية قال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار المصنف لكن انا التخصيصات وتحقيقه
ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فالحمل على الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء الحكم قرينة
صارفة الى التخصيص ثم ابطل هو رحمه الله تعالى بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما
فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى
فان قلت قد ابطل المشائخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر
بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا يحمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم
على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتامل فيه فانه موضع تامل ظاهر عبارات المشائخ اقول وهذا الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد
الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة
باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا تزيد ولا تنقص بل يجوز ان يكون
افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من افراده
لما احتاجوا الى التقييد قال وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية ليحكم على الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل
الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وقيد وافي الافراد بالامكان لخروجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيها ترشيحان به
بالمنطقية مكابرة بل مخالف للعقل الصريح كما قال بعض المحققين ان الفرد لكلي حقيقة بالصدق وعليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان
الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم الا العشافا اي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع

التناول للثلثة المخرجة فيلزم ان يكون مخرجا منه وغير متخرج على التقدير ان يكون العشرة باقية من حيث ذلك لان العشرة عشرة المطلق او مقيد
ولو كان التقييد بالتخصيص كما اذا قيد بخروج الثلثة ولفقدانه الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل
بالتقييد البتة هذا وما قال العدد لا يكون جزءا لعدد لا ينافيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز ان
لا يتناول واحد ان هذا غير ناف فانه لا شك عند احد في انه اذا حل مركب ثم نقص منه جزء يبقى المجموع الآخر اعني ان النبات اذا انحل بطل النفس
النباتي وبقي الجزء الجسمي وكذا يحكم الذهن بذا اصل المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما بقي الآخر فاذا اخذنا من عشرة وحللها الى
سبعة وثلثة واسقط الثلثة بقيت سبعة قطعا ويصدق عليه ان العشرة اذا انتقصت منه ثلثة صار سبعا اي الذي كان عشرة بقي منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارتان اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء وح اندفع ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد ولا ينقص ان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة معدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو سبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة لا يحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه ح يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء تكلم كما ان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فبلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قالت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعا وح لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الا ثلثة ليس على ثلثة وبه تبين ان المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو عشرة لا ثلثة منه او ليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بما قوم حجة لا يدحضها شبهة اصلا وظهر منه ايضا ان التخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع يكفيه انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا ايجاز ومعناه ما سلف ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي احد اما وان تحقق ذلك فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه الخ كما انه لا اخراج عنه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل اي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على السبعة فقط فتامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقه اي هذا اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المص هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى الباقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل وقال جماعة ومنهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افرادا ولكن اخرج ثلثة منها ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه ثم هو السبعة الثاني ان يقيد باخراج الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة متابعاً غيره فيلزم عليه العسر فان ذكر البعض الآخر بلغو ح وان اريد الثاني فوجه غاية ما يلزم التعبير من البسيط بطريق الطول ولا
باس به اقول منشأ البطلان انه لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد
فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتأمل فان فيه نظراً اما اولاً فلان هذا ايراد عليكم ايضاً فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد وما لزم التناقض
ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانياً فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلاً واذا كان بالوضع
فالدلالة ذكرت بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ
واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلاً كما ذهب اليه القوم لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم يعمم لورود النفي
على الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء من النكرة في الاثبات ايضاً هذا والله اعلم بالصواب ومنها اي الحجة قالوا في ابطال الرأي الاول اولاً لو لم
يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها لان المذكور سابقاً هو النصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقاً وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف منه ثم الربع اذ كان مستثنى منه الربع وهو المراد بالجارية ح فيكون المخرج ربع الرابع وهكذا الى غير النهاية قلنا
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم
اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصحح الصحة ايضاً كيف لا وقيل هذا الاشكل ان يقال
رايت اسداً يصلي ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع
الضمير اليها فتدبر و قالوا ثانياً اجماع اهل العربية انه اخراج لبعض عن كل ولا يكون الاخراج عن الحكم لعدم ثبوته قبله فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقاً ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديراً بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي الظاهر لا
باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة جلية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبين احد منهم لبعيد عادة
ان يهمل هذا الجم الغفير في رفع الاشتباه العظيم فتدبر و قالوا ثالثاً فيه اي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية الى عدد فانه يمتنع
ارادة عدد من عدد هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغة ولا يكون
مراداً كما في المجاز وليس العدد نصاً الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد وفيه انه منع مجرد منقول من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصاً باعتبار الفهم المفهوم اللغوي فليس بمخصوص بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه
هو المفهوم من اللفظ ذاتاً وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية في الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما قيد باحتمال كونه لغواً في
غير الاستثناء وقال في التحرير مجيباً عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان
العدد نصاً كان للنصوصية لخارج وهو الاستثناء ههنا دال على انه اريد به معنى آخر فيكون نصاً في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى
نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه عما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النحو من التجوز عند
جمهور اهل العربية فلا مجال للمنع هذا اكثر انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز المجيب بالعدد لاي

المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء وهناك نفيه احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقا تاما فان هذه المخصوصية مورد فيها هو وانما كان هناك استثناء يكون نصا في الباقي والاظهر ان يقال ان المفسر كما انه لا يطل فيه احتمال المجاز الآخر من النحو يبطل فيه احتمال الاستثناء والقياس مقابل فيه **وقال القاضي** المرحوم **هو** عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي كالاسم لشيء اسمان مفرد ومركب والبه مال كثير طائفة من الحنفية بل المحققين ومنهم صدر الشريعة رحمه الله اقول الملزم على هذا ان يكون موضع لا يكون عدد اسماء غير متناهية فان مراتب الاعداد لا تنتهي عند حد وكل عدد اذا استثني منه مائة او يوم على عدد ومن يبقى ذلك العدد وقد تبين ان المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بازائه فقد يرد فان استعمال الالزم في غير المتناهي كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازاء معان غير محصورة والغير كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بالوضع الواحد كذلك يجوز بعدد الكاس الغير او رد الغير بلزوم عود الضمير الى الاصل الى جزء الاسم لان الجارية الا نصفها بمنزلة معديكرب والجارية جزء من الاسم قبلهم هذا فهم من قول القاضي ان الجارية الا نصفها اسما واسما من قبيل معديكرب فاين الضمير حقيقة حتى يلزم رجوع الضمير الى جزء الاسم مثل زارنية لعلم كان في الاصل ضميرا راجعا ولم يكن جزء للفظ فافهم ورد ايضا ورد بتخفيفه وافادة الحكام المنافي للمذهوم الفصيح فان مع افادة الحكم علاما بحسب نفي الحكم عما عداه ونحو مردود عند الجمهور وانه قال به من لا يعتد به ورد ايضا بعدم التركيب اي تركيب الاسم من كلمات ثلثة اقول كل التركيب من كلها اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر وبهوا لي تركيب اسم من ثلثة مع انه لم يعهد في غير الحكاية نحو تأبط شرا وانما يجوز والاصل الاول تعبير مضاف نحو ابو عبد الله فانه مع ذلك والا معترض ظاهر لانه بان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وهمنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع ويبطلان الاسمية دخول ما ورد به الاول فيه الا ان الاول معرب بحيث يعرب فيه الاول الى ان يدخل من التركيب فيمكن انشائه الى جواز ذلك في الاعداد المتزلة الاعجمية والاعرف خلاف اللغة بالاستقراء ولعلك لما كان هذه الايرادات انما يرد اذا اراد القاضي انها كلمات مركبة وهو ابتداء كلمة واحدة وكان نقل القاضي المنسوب اليه هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستعمالات لخلافه البديهية القاطع بان المفردات ما فيه على اوضاعها اعلم ان المصنف قد سلم البديهة بتقرر المفردات على اوضاعها ومع هذا بطل القول بان العشرة مستعمل في سبعة مع اولى قوله بان المراد ان المجموع حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة يعني ان المفردات مستعملة في معانيها الوضعية لما اصحاب التحصيل وتحصيل المجموع مستعمل ليصدق عليه السبعة وهي عشرة انقص منها ثلثة وليس هذا الاسبعة الاتيان و والى الحكم غير ما قال المعترض فالثاني التعريف غير هذا راجع الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور لا لقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليها المجموع المركب بهذا المركب وبناء على هذا الاحتمال صدر الشريعة وقال الى المذاهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي ومع لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي للمركبات مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه احد اثناني ان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا والقرينة الاستثناء وذاك ان الوضع النوعي للمركبات انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا المركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا ان المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته واخرج عنه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب ليعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازائه بالوضع النوعي الذي للمركبات

النوعي كما مر اولا وان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على الاثر وقد ظهر لك اليوم ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم ان المدلول بالوضع يكون منطوقا وان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قد سنا فتدبر وليتول القران في ذكر العشرة ثم لتقيده بما لينفيا اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم الخارج مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف مستفاد ضمنا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لما انه كان قد ازل كثيرا فان الفحول من العلماء ان قول الحنفية اي تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت لبعض من يشار اليه بالبيان يقول لولا التيق لمن له حسن ادب بالراسخين الكرام ان يقوه به لفين وحملوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام مسئلة شرط الاستثناء الاتصال اي اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الاستثناء الانقطاع لسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد تركا واعراضا فاذ روي عن ابن عباس خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى الابد كذا في الحاشية ولبعده جدا اوله اي تشكل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به قيل بما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات تشديدا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر القياس على غيره من المخصصات وهذا المحشي هنا فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخر الشرط كما في الاستثناء بالاتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القران خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر اولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان الله عليهم لكن دفع بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تقرير يجوز ان يقع حالا مؤكدة ومثله يجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المصنف الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف كما ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح فانه خبر والحكم الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريرا له فافهم وقيل يصح الى آخر ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاؤس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه ولهذا لو قال علي عشرة ثم زاد بعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع عقلا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير روي ان الامام ابا حنيفة رفع عتب المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة التي بايعه الناس اياها على قبول الامارة وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا البعيد عن مثله لو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

قطعا كما ذهب البعض اليه من عدم ثبوته فان السعاية الى الظالم كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى هي امر كان حقا وكان في
سبيل الله تعالى واستدل ثانيا اولا لو جاز التاخير لم يعين تعالى لايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب
امراته حنة بنت يوسف عليه السلام او رحمة بنت ابراهيم ابن يوسف عليهما السلام ابطأت في حاجة بانه مائة خشبة لعبد الصحة اخذ الضغث مفعول
لقوله لم يعين لحنثه لو جاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف
به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لو جاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف منكم على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل
غيرها رواه مسلم عن ابي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل ودأبه الشريف اختيار الاسهل للامة والمراد في الاول الدليل
لم يعين مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه التكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية وتعين التكفير
في غيرها فاندفع ما قيل انه لا ينتهض هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث
والضرب به لا ينافي ما ذكره عندهم لم يحكم فيها النية فيجوز ان يكون التعيين لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية وللقائل ان يقول هذا منقوض
بالقائل الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل ان اليمين
الذي يتعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا يصح الاستثناء واليمين منعقد
في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فتدبر لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان
يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحالف المنعقد ظاهرا
والا لما اوجب برؤية الخلاف خيرا نقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز ان يتبع له
ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحالف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين
للحالف الظاهر المنعقد والكفارة بل يصح الاستثناء الغير بل هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا فانما الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا بالاجماع
على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخرا لفقد الاجماع هناك لو قرر الدليل من قبل الامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم قط ان
يكون لنقضه واتباع الكفارة وقت ورود تخير المحلوف عليه خيرا او الثاني باطل اما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء واما البطلان الثاني
فلانه لا يتيقن شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن ينبغي الاشكال لعدم انتهاض الدليل لابطال التاخير بالنية لظهور
بالتامل اقول فيها نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحبا بالنسبة الى
التاخير فتامل وهذا ليس بشيء فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء
جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلو ورد الامر هنا للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب بالنية وان لزم منه الاستحباب
فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى
الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت
عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا يجاز ان يحلف هو صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية والانتهاء عليه ... والجمهور ...
فيما اذا منع الاشتراك بين اجزاء المركب ولم يكن اعتبار المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب ... منه ومن المباح بل من الواجب لكن ...
على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال والحرام ... لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ... ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب التقديم وتبادر الاحرف في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بحال العبد ان يتحتم ترك المندوب والتضييق عليه او مع التشرف به اختيار الاسم مولاه فانه نوع تمسك لاسمه بل محمدة فاوجب الله لعفو هذا اليمين واوجب الكفارة تولاك الاحترام وهو حنث فيه والله اعلم باحكامه وحكمه المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب الجمل عندكم لقوله متعلق بالحق لاغزون قريشا بعد سنة كما لا ابن الحاجب السكوت فيه السكوت العارض نحو السعال وغيره مما لا يغير الاتصال عرفا لا يصح لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا احتقد منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التاخير قلنا لا نسلم الالحاق اقول عليه السلام لاغزون قريشا بل القيد ثانيا مقيد نية ملحق به فلا يحمد دروه هذا شائع وقالوا ثانيا سأل صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة لبث اهل الكهف اي قدر فروا بدينهم من سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف والهمه القيوا باهل الكهف واصحابه ولهم شأن عجيب عنه ما قص الله تعالى في كتابه فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما بالترك الاستثناء والبضع من الثلاث الى التسعة وظن قريش بهذا التاخير ظنا فاسدا لا يليق بحاله حاشاه ان يظن به ذلك ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله عليه وآله واصحابه لما نزل ان شاء الله ولا بد من كلام يتعلق به وما ثمة ما يتعلق به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء مؤخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى امتثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير وابن عباس رضي الله عنه عربي فصيح فابن مثله حين لعبت نقله يتبع واجب الاتباع قلنا فضله ومنقبته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فما قيل اي نقوله مأول وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد استحباب السياق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند المدة ينبغي ان يقيد المدة ويقول ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وهكذا اجاب رحمن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله على هذا القياس قول ابن عباس من هذا الباب في حقه واما حتمت المتقدم رتقتنير الفهم ونقله التمييز في قوله وان صح الحكاية عن محمد بن اسحق في رواية الساعي عند السلطان الذالغير قبوله فقال مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هؤلاء والاسالم وغانم وراشد والحال انهم هم الكل من العبيد فعند الحنفية لا يمتنع نظرا الى ما كان في زعم المتكلم ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فلزم عند غيرهم الكل عدم استقامة اعتدره وقال اقول فالعلم الحنفية اهنا بالافراد الممكنة ما لكنه اعتبار المتحقق لامام فلا يطلق بالمرة على هذا يتفرع ان يجوز والتخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد يمكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد من الجمع اعم من ان يكون محققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما ليس على نهج واحد فتامل وتحقيق كلام مشايخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكم بما يصدق عليه فاذا اجتمع في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم يفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يأبى عنه اللغة والعرف كما هو ماسلف الباب اذ ليس الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضية الممكنة ولا باس به والنظير لو صيغ لصفة لا يتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ولهذا الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار

في المحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المودى وهذا بخلاف
التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما تناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص
الحكمة قرينة عليه فهذا اذا كان متعذرا بجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو بحكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص نظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر
مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو مسلح ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق باقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه و الاكثر من الشافعية والمالكية على
جواز استثناء النصف والاكثر منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعهما الحنابلة قيل انما يمنعون الاكثر فقط دون النصف
والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل منعهما الا ان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال به القاضي اخر ا الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد اولا قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة
الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا مع حبيبه صلوات الله
عليه وآله واصحابه فدل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاو وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاولى ان يستدل على اكثرية
الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة
وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحد انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة
البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتها الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون اما الاستدلال
بهذه الآية فللمنع فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي والعموم لكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي
المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة
في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك اقول ربما يمنع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات الاكثرية المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه
فهو اي من ليس بمؤمن متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المودى فيرجع الى ذلك فلا استدراك و لقائل
ان يقول كون الكفرة الذين هم الاكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها
ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر و لنا ثانيا
قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه لقربص على من جعله مثلا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فالمستثنى اكثر وعلى
ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان
يكون اقل مع انه ان اريد الاطعام الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بجلاوة الباطن فبناء على ان كل ما يصل

من الفيوضات الالهية والمنشية فهو من مدد الباطني فيقر الملم قليل بل الايكاد ويوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها الحكم جائع ابدا الا من امتنه ليس بجائع والجائع طعم في وقت من الاوقات وعلى هذا ان الظاهر دليل لما اختاره مشائخنا ما لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرض ومنها ان الحكم جائع في الجملة الا من امتنه فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما اقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها ان الحكم جائع في نفسه لكن من امتنه اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان الحكم جائع للعلوم والمعارف الا من امتنه لطعامه روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين هم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي الحكم جائع في كل حال الا حال اطعام من امتنه وهذا الضعيف من اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثا انه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان اقصر كالتعبير عن لفظ موضوع مفرد بازائه واطول ومنه الاستثناء وتعيين احدهما الصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية لطريق اقصر دون الاطول تحكم فتدبر ولنا في جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له علي عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له علي عشرة الا عشرة حكم ببطلانه ووجوب العشرة فقد جرا الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز تركناه في الاقل للضرورة لانه يسهو الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن ههنا خلاف الحنابلة في الاكثر فقط وهذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكارا بعد الاقرار بل هو اداء المقر بطريق الطول والاحجر على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه بري عن النسيان وعن الضروريات وقلنا ثالثا ان ما ذكرتموه مظنة والمظنة لا يعارض المئنة فان وجه هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا ان الباقي وهو ثلث الثمن اقل فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح صحة العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل وفيما لا يخل لا فتدبر مسئلة الحنفية قالوا اشترط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا للنفيه اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان يقصد معنى متناولا له مجازيا كان او حقيقيا لا تبعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له علي الف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر ليكون من متناولات الالف ومن ثمه ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار عن الخصومة في التوكيل بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذ الخصومة لا تنتظم قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فيثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية سبب الوكالة اقامة مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لاحد ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا ليسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فتدبر

قرائن فالانكار كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم باحكامه وانما اجازه اي استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا
في مجلس القضاء اذ هو متناول للاقرار ايضا لان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا
فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان
لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو التجئ على الحقيقة لبطل التوكيل
فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بهجران الحقيقة الهجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن
في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا
اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اي لكونه
مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا له في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء
مع كونه تشديدا فتدبر ولهما فروع مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار تطول الكلام بذكرها مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اي
من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار مؤكدا لكونه مقصودا
عليه دون غيره ومنه اكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر مقتصر على ما عداه من متناولاته
فما نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من التحاشي
في الوجهين ولتوجيه اي لتوجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اي الاصل براءة الذمة فينبغي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات
الا انه عند الشافعية باللفظ وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او لتوجيه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون
عدمه اصلا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة
فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا لحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم
الافادة باللفظ فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا لتعين الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه
سواء اذ لا يفيد الا الاخراج والسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هما سيان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال الفرق
بينهما بافادة احدهما الحكم دون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز
في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء للاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن
ربما استعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وعليه مبنى علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح ردا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم
انه لغة ووضعا يصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والادا كما هو وظيفتهم فلا يكون الكلام [illegible]
عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في
المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اي اثباته لله تعالى واورد عليهما اولا النقل محمول على
الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اي ليس مرادهم عدم النسبة

خارجية وعدم الحكم المنفي انما يكون بعدم التعرض للنفس ايجابا والحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم للسابق ومنافيه ويكون بالسكوت عنه لا عدم الحكم خارجا حتى يكون الحكم
مستثنى للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول شرع في الايراد على الثاني بقوله وكذا التوجيه على عرف الشارع الحادث فيه ما لزم من كون الاستثناء
انما يكون من الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا ينافي ما ذكرتم فانما هو العمدة في مأخذ الاحكام وهو الاثبات بعدم
النسبة الخارجية فيه والمنافية للنسبة النفسية فقد سلم استعمالها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على
السواء فيما فيه فان التعرض للنسبة الخارجية ليس تمثيلا والمقصود ان النقل بمعزل عنه بل يبقى المستثنى حكم نفسه بلا نفي وغاية ما يلزم منه عدم التعرض
للنفس ايجابا بالحكم ولا يلزم منه التعرض بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من
حيث هي لا من حيث انها قائمة بالذهن فاذا كان الكلام موضوعا لانتفاء النسبة الا كونه فهو لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلم يتعرض
في نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعي ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت
وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية اي عدم التعرض لها وهذا لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر
والحق في الجواب ان النقل لا يحتمل هذا التأويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات بلا مرية وبالعكس فهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل
الثاني بان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع
وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب الخطاب حينئذ ما كان مع من كان منكر الوجود الله تعالى بل انما كان مع المشركين كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله فاذا لم يكن مع من كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به فكونها حاصلين ثم صار التوحيد
بعد ذلك عرفا للشارع واورد عليهما ثانيا ان النزاع في الدلالة اللغوية فعندهم لا دلالة لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور محمول على ثبوته
عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم من جعله هم في مثل ليس على الا سبعة ولو لم يكن عرفا الاثبات لسبعة لما لزمت ويتم التوحيد لكنهم لا
ليفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا يندفع ما قيل ان انكاره لا انه ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لازم من عدم الدلالة على الثبوت مكابرة
يكاد يلحق بانكار الضروريات وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة العرفية وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة اللغوية والمنكر ليس ضروريا
وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز مع بعده في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من ائمتها اذ قد حملتم النقل على العرف فليجر
في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا اسقاط فان اهل اللغة انما حكموا بالوضع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف يستلزم ان لا يصح الاستثناء من
الاستثناء لغة فان الاستثناء لا يقتضي حكما في المصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الا تسعة الا سبعة وقد صح على المذهب
الاصح فتدبر فان للمجيب ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذا اولى هذا على التنزل والا فله
ان يمنع استلزامه الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على المعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعبر المستثنى مقيد المجموع بعض ثم يقيد المستثنى منه
بمجموع هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه المركب التقييدي اي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض ففي المثال المذكور اراد
العشرة منقوصا عنها المعبر عنه ثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقر به لانه به التكلم وليس في المستثنى حكم فتأمل
وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به
فانهم الحنفية الجاعلون المستثنى في حكم المسكوت قالوا اولا النقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا
اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه وهي ليس الحكم الكلي ما فيا بل

المستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فالنص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريحا تكلم بالباقي وهذا لا ينافي تضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم اندفاع
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا ينافي مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وجه الاندفاع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادة الحكم المخالف في المستثنى فتدبر وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الاليق بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء مخالفة
الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث
المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد
ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما الضير لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الآخر من ضروريات الدين وكان مقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح
التخصيص بالظهر بعد ورود العام فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة للطهارة
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة ملتصقة بشيء الا الملتصقة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع يفيد
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل متمكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه اشتراط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يخفى انه
الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قد نهب مستثنى
منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور اطرنا الكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان شئت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهذا وفق كلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد
عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال والحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر
الشروط ليست صلوة حقيقية فيطرد الحصول الشرعي لا الصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقة فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى وذلك
اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يثبت اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يثبت اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود
المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لانه اثبات في كل فرد عموما في كل عين عموما لنفيه انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

ففي الجملة فقطعا هذا الاثر وفيما احدها قد يرد بان المعنى لا صلوة صحيحة الا الصلوة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى فالتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في الجملة فلا دلالة للفظ عليه فلا يدل الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد توجه بعض الاجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتامل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر للخبرية اما الموجود فيلزم لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفيد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس الها ممكنا موجودا الا الله فانه موجود واجب وليعود ما مر ان عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي التشريك لان المخاطب مشرك فاذن نختار ان المقدر الامكان ح ولا احتياج فيلزم منه نفي امكان الاله سواه تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان لا حاجة ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود فدخل عليه لا والا للحصر اي انحصر الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهرا بالعربية ذا يد طولى فيها كيف لا يتعجب منه فان الاستثناء يقتضي الحكم في الصدر بالضرورة ولعل بناء كلامه على انه من نفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الا الا الموصوف بالالوهية الا الله الموصوف بها ولا وجه لهذا الاستبعاد ولكن يرد عليه شيء اخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان الا ان تقول ان لا التي لنفي الجنس انما تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما اتى به من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا اي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلم لا احتاج الى الخبر فاقول ممنوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلاما لا ان حاصله التخصيص والقصر كلا والا فالملازمة بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فههنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدم امكانه اي عدم الوجود عدم الامكان قلنا ان نختار تقدير الوجود ونقول ينتفي وجود اله غيره امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام ايضا وهذا الجواب بالاخرة يؤول الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى رد لزعم اعتقاد المشركين فتامل ويجاب خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل فان الاله ليس من شانه ان يوجد تارة ويعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسلب فهذه القضايا وان كانت مطلقة صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع الاله الاخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية الحنفية المحققون الذين وافقوا الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاستثناء لانه اي الاستثناء

بمنزلة الغاية فانها لانتهاء حكم الصدر ولبيان عدمه وحصول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء وغاية الوجه وعدمه وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الصدر ثابت قصدا وهذا الاول تبعا فيكون اشارة وهذا الاوجه على ما في التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة اذا لم يكن مقصودا لخفاء على عشرة
الاثباتية لان المقصود منه سبعة اي الاقرار بسبعة واما النفي مما زاد فيلزم تبعا فانه عبارة ومقصود ومرة اخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي المذكورين
فيها كلاهما مقصودان وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهري لكنه مشترك فالمقصود منها رد زعمه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة
وهذا محتمل لكنه غير ضار بالاصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتامل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الا تبعا في الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا اخر فافهم وتحقيق كلامهم قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم
يحكم عليه وعرفت انه لتقييد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض والتعبير عنه عن الباقي ففي هذا التعبير الاطول يذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب اختيار طريق الطول فاندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني وهو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال على التبعيض فمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على حكم ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد بهذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الا لعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثالثة عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس ربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء كذا رواه اصحاب الاصول والذي
في كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد في حديث طويل اخرجه الشافعي الامام وفي البزار واخواته ورد لفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه مبناه اي مبنى هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
فما سواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدر الكلام لان الاستثناء
انما عارضه في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا للدخول تحت عموم النهي وعند الحنفية للحكم
في المستثنى وهو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فيحرم البيع فيهما فقط اي
في الكيلي بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه حقيقة كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور في الصدر فهو على الاصل الاباحة فيبقى عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل اذ فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفي ولا فرق على المذهبين الا ان الحل في المساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالمنطوق وعدمه بالاصل
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بالحكم المستثنى منه لا بالحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل دليلهم انه استثنى حال المساواة
في المعيار فيبقى الحرمة على سائر الاحوال التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمته لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى فلم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه

قوله اي لبيان فرض ان الحكم في المستثنى مخالف للمستثنى منه بتحصيل المقصود والفرض فالصحيح ان يكون ذلك بيانا لفرض من يجعله مستثنيه بالشافعية كما قال فخر الاسلام ١٢

على هذا المعاد وليس مطابقا لكلامه واما الشارح سواء العصر وفقه الله تعالى في كل ما شاء فليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب
الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضح هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وهو
الغرض من التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره كما انصار عندنا التقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده
الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا المعجبة قوله الا الذين تابوا لا تجلدوهم ولا تقبلوا شهادتهم واولئك هم الفاسقون
غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيصير صدر الكلام عاما في القليل والكثير
الا ان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بعين الانصاف
هل فيه اثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه ما قال في باب الشافعية من قولهم هذا في بحث القياس ان المستثنى منه
المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المص لقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف لكفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ماخوذا من
كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في بحث القياس ان مبناه اعتبار النوع المستثنى المفرغ والتقدير الاجناس فتقدير الحنفية الاول اي نوع المستثنى
هو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فيبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم بالحرمة وتقدير الشافعية الثاني اي الجنس
وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد
انه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد الكان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار
كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا الظاهر لمن له ادنى استقرار
في مجاري الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاستثناء العقد بجمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء ثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كما في على الفارسي
من النحاة اي كما ذهب هو عليه اليه وتعليق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في التعلق بالاخيرة وعندهم
في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتاتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان
يكونوا متوقفين وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشاهده على النفي لا بد من التصحيح بالاستقراء البالغ وليس لنا التصريح الا ائمة وهذا خلاف
ذلك كما عرفت وعلى النزول فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك
فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان الحنفية في الحكم لانهما ينفيان التعلق بالاخيرة
والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفاها في الماخذ لان ماخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها فظاهر وان كان
للكل فهي ايضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي
ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهية او اسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء
عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجر مضر الا الطوال او لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني
ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق له

فللاخيرة اي يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة وهذا الاظهر الاضراب ايضا بان لا تختلفا نوعا واسنادا حكما او تختلفا في احدهما لكن يكون في الثاني ضمير الاول وتختلفا ولا
ضمير للاول في الثاني لكن اشتركا في الغرض المسيق له تمام الجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الا ان الغرض من الجمل هو الاهانة والانتقام
واحد فهما اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ الحاصل للكلام التعلق بالكل الا لمانع وهو قول الشافعية الا انه فسر المانع فيما فصل بخلاف الشافعية فانهم
لم يفسروا فالخلاف الكائن في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة
فقط فلا يرفع حكم الاولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الاولى ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن
عما قالوا الحكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد عليه ظاهره ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو لصارف
موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتأمل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما
لا صارف عنها ومع تعلق بها ولذا لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر وارتفاعه
بالاستثناء مشكوك لجواز الرجوع الى الاولى بدليل ولا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل ظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل انه
وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة اتيتين الاول فلزم الظهور في التعلق بالاخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر
عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لكان ان تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد يعدل عنه ايضا فحكم الاولى ظاهر
الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا
يدل على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متأخر عن الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحقق مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل
لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم يعطف ايضا في صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء
الا الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متأخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذ قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثير وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت
من غير عذر او الاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف
واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لامور
خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا لما قبل اتماما لما في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة
لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في
المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فلذا

ههنا فاحفظه فانه من مزال الاقدام ولنا ثانيا لو كان متعلقا بالكل لزم توارد العاملين على معمول واحد وهو التنازع ولا شك ان هذا غير ثابت في النحو
عليه الا بدليل لان الظن تابع للاغلب فقد يرد استدل عليه الحنفي رحمه الله لو قال علي عشرة الا ثلاثة الا اثنين لزم ثمانية لم يتعلق الاستثناء الا بالجملة بان التعلق
بالكل لزم ستة ويجاب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل لعدم الدليل المانع ايراد والا فيعتذر بل لكان
الاثنان مثبتا لكونهما مستثنين من الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا مستثنين من العشرة المستثنية ثبوته حتى لجأ [illegible] محال اقول فيه
[illegible] وحدة الموضوع من شرط التناقض [illegible] ليست [illegible] وتحقيقه ههنا ان الاثنين المستثنين [illegible] الجملة الاولى [illegible] استثناء الاثنين من جملة السبعة
الباقية وان قيل [illegible] الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق ثمت اجتماع المتنافيين [illegible] فافهم [illegible] ثانيا بان على العدم
استقلاله ضروري فان غير المستقل لتعينه التعلق والارتباط فما وجب للضرورة يتقدر بقدرها والاخيرة كافية فوجب تعينه للتعلق لان الكلام فيما اذا
دفع الضرورة فلا تعلق بما عداه ويجاب بانه ومنعه اي دفع للتعلق بالجملة لضرورة حتى لا يتجاوز [illegible] وفي التحرير ان ارادوا [illegible] للتعلق
بالاخيرة فتسلم مطلوبنا وان ارادوا وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع فظاهره غير موجه لانه منع على المنع وجه بانه ممنوع [illegible] لا يستعمل الا في الاخيرة [illegible]
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال [illegible] من الاولى ومطلق الاستعمال [illegible] لو تم لنفي مقدمات اصل الدليل [illegible]
عدم الافادة من غير لحاق وامكان التعلق ضعيفا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق وبالاخيرة يكفي فلا يتعلق بما عداه [illegible] لكن [illegible]
ما اشار اليه بقوله اقول ويلزم الكلام في قدر الضرورة [illegible] لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند [illegible]
او واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل فتقيد الضرورة فافهم ولا تخلص عنه الا بان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في العمل
ان يلي العامل ان [illegible] الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق [illegible] لتعلقه بالاخيرة فتامل فيه تاملا صادقا [illegible] من النقض
بالحال والشرط والصفة وغيرها فان مقدمات الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط في التعلق بالجميع خاصة
كما صرح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فلا نقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا [illegible] وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيندفع به النقض فانتظر الشافعية قالوا اولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل
اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فاقتضى لتعلق الاستثناء بالواحد لا غير [illegible]
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان تعلق اولا بالاخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم تعلقه بالكل [illegible] المشهور بان ذلك اي صيرورة المتعدد كالواحد في عطف المفردات حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها
محل من الاعراب او وقعت صلة واما في عطف غير المفردات فلا للقطع بان نحو ضرب بني تميم وبكر [illegible] بان ليس في حكمه [illegible] من ذا الدليل [illegible] ان الاستثناء
من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشيء واحد [illegible] احد المتعاطفين [illegible] للآخر للتشريك [illegible] الكلام
فيه [illegible] العطف والغاية لا تقييد به الا المفرد الاخير مع انه كالاستثناء وسائر القيود [illegible] فافهم وقالوا
ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى يتعلق بهما اتفاقا بيننا وبينكم فلا يحنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اي ان شاء الله
[illegible] شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الحق به لانه تخصيص [illegible] الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان
قالوا وجدنا [illegible] المستعملات على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء [illegible]
الاستثناء [illegible] للحكم التعليقي والتغيير في الاحكام [illegible] ان الشرط [illegible] الاستثناء ليس كذلك [illegible] الاستقراء [illegible]

من تعميم استقراء ابناء النوع [illegible] بل الابد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس [illegible] وانه قد اتضح ان الشرط مقدم تقديرا

الا ان لهم [illegible] الكلام بالفارق [illegible] الاول [illegible] في الاستثناء فانه متأخر فانى يتعلق الا بالكل [illegible] على الشرط قياس

مع الفارق قال [illegible] تقديم الشرط تقديرا [illegible] الى مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة المهمل [illegible] فلا يلزم التقدم

[illegible] في شرح المختصر الشرط [illegible] فلو كان للاخيرة

[illegible] الجميع [illegible] على الكل [illegible] المتقدم على الكل ولا الرجوع اليها [illegible] شرط

والاستثناء [illegible] المراد [illegible] الشرط [illegible] الاخيرة بالاتصال [illegible] الجميع دفعا للترجيح

بلا مرجح [illegible] على السوية [illegible] الترجيح من غير مرجح قطعا انه مقدم على الكل فتم الفارق [illegible]

[illegible] من غير مرجح [illegible] المنع [illegible]

[illegible] القياس [illegible] والكلام [illegible] والاتصال [illegible] لما سقط اعتباره [illegible] بالاخيرة اولى لان نسبتها

الى الكل على السوية [illegible] تعالى [illegible] محل النزاع [illegible] قرينة الكل [illegible]

فيما لا قرينة [illegible] المناقشة في المثال [illegible] المقصود [illegible] من الاستثناء على الشرط [illegible] عن بعض الادباء

ان الشرط مختص بالجملة التي [illegible] الاستثناء [illegible] فلا يتم [illegible] عليهم وقالوا ثانيا

قد يتعلق بالكل [illegible] الاستثناء [illegible] استحسن فبطل الاول

وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقي الثالث [illegible] الاستثناء المتأخر عن الكل [illegible] الكل لتعينه اي التأخر عن الكل طريقا اليه [illegible]

التعلق بالكل [illegible] الاستصحاب [illegible] قرينة الاتصال والتعلق بالكل [illegible] الكلام فيه على ان التعين اي تعين التأخر طريقا اليه [illegible]

لجواز نصب قرينة الكل [illegible] طريق آخر [illegible] في الجميع فهذا طريق آخر وقالوا رابعا صلح الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل [illegible]

على الاخيرة [illegible] فهو جوابكم فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة والمتيقن

[illegible] مع انه لا يستلزم [illegible] الظهور [illegible] والترجيح من غير مرجح [illegible] ان يكون للعدد [illegible] كالمشترك

كالجمع المنكر الا ان يقال هذا الدليل لابطال التعلق بالاخيرة لا لاثبات مذهبه ولك ان تقول في الجواب [illegible] بان اريد انه صالح للكل

في نفس الامر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم [illegible] الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه صالح له [illegible]

ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيد كما لا يخفى [illegible] خمسة وخمسة الا ستة فبالكل [illegible] تعلق الاستثناء بالكل [illegible]

الحقيقة قلنا انه في غير محل النزاع [illegible] والتعلق بالكل [illegible] استثناء الستة عن الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء

فيه عن الكل [illegible] الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول كما لا يخفى [illegible] الروافض [illegible] قالوا ولا حسن الاستفهام [illegible]

التعلق بالاخيرة او الكل [illegible] ودليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما [illegible] ودليل الاشتراك بل الاستفهام [illegible]

بالحقيقة لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان او لدفع الاحتمال فان الظهور في احدهما لا يمنع احتمال غيره فاذا ليس محكما ففيه تحسين الاستفهام

لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه [illegible] كيف عمي عن الحق ولم يدر ان حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الالفاظ الظاهرة

الحقيقة [illegible] الدلالة [illegible] مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قالوا ثانيا صح الاستثناء المذكور عقيب الجمل

بالجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اصل اي الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه ان اريد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال البلوغ درجة الغباوة وكيف ساغ لك في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اريد الصحة مع قرينة في احدهما فنفيه مجاز فلعلها قرينة الاشتراك منه صحابة فتدبر اقول الاستدلال منقوض بعود الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت انما كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلة قلت هذا العود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت الاصالة الاشتراك في مقابلة ... القاضي وحجة الاسلام تياعهما قالوا الاتصال بينهما يحصل بالعطف يجعلهما كالواحد والانفصال والانقطاع كل عن صاحبه حقيقة يجعلهما كالاجانب فيخرج الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونهما كالواحد ولا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونهما كالاجانب فاشتبهان والاشكال ... يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة على تقوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه وهو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود في قذف اذا تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور ومالك واحمد كما هو في التيسير فيقبل عندهم وانما خالف الفوائد الى الاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان ينبغي على رايهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة من كونه اي الجلد حقا للادمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا وليسقط الجلد اقول انما تم هذا لو ... لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه الان شرعه للزجر وهو اليق زاجر بل هو اشد من الضرب عند اصحاب المروة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن ... وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها بما هو القطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم الكلام تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقرا الى الشرط لان جزاء الابد من الشرط فجعل ملحقا بالاول الذي هو ان جعل الشهادة ... كالضرب و... الا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام وهذا الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تماما بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ ثم قال الشيخ والشافعي قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وجعل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة الفاء والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف ثم انتهى وان تاملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المعترض على وجه الاتم واتقنت لسقوط ما قيل انه لا يصلح للحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل ... فافهم ويمكن ان يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى بان الاصل بان الجلد الذي يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا العطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر يحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المأول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا بناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض بينه فافهم والتفات لم لا يستثنى من الذين قولهم يلزم سقوط الجلد ايضا فتأمل قيل الممتنع انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لهما من الاعراب وههنا لها اي للانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
لو جعل الذين مبتدأ واما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسير له فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المناسبة الخ فالاولى عطف الجملة على ما يناسبها من عطفها على غير ما يناسبها كما ذكر فيكفي
للترجيح ولعم ان الثانية الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام وهذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
بقوله الاترى انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في استعمال الحقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لبني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا ببعض منها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى بامن صلح للاعتبار
والتذكر هذا على ما افتش عوائد التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف المخاطبين لو ابقى الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اي اختلاف الخطاب العاطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الخ والاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيهما ايضا جمعا والثاني باطل بالاتفاق
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوز بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الاخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهي متعلق الجزء الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير لحاظ الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المنقطعة
التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالجزئية فتأمل ولهم ثالثا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي الفسق يفسقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الرامون او عن صفة الفسق واستثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل فهم لفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهذا خلاف الواقع فان التفسيق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا من اي شيء تابوا لكن التائبين صيرون
بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه لان التائبين جميعهم متصفين به اصلا فالجملة الاتصال من اولئك او عموم الاحوال لا يستقيم الا بتكلف

غير مرضي عند الحنفية كما قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه ويابى لفظ الحيثية الاجنبية
مستغنى عنه ومعنى كما انا شتته عن اولئك يعيش فسقهم كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان الشرط والعلم الا بعد العلم بالشرط ويجاب تحته بان
المراد بالشرط والشيء والحاصل ما لا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاصطلاح قوله ولا يلزم آه لا لاجل ذلك لاخراج السبب
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يحتاج الى الاخراج فانه ليس مما لا يوجد المشروط بدونه بل لا يوجد السبب دونه وقد قيل اذا كان المراد بالشيء فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء لذاتها اي لا يوجد الشيء دونه آه
بناء على المعروف واشتهر ان الشرط من العلل الخارجية فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور ههنا كما
قيل اولا يلزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التاخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط ما لا يوجد الشيء دونه اي يتاخر الشيء عنه بالذات فخلا
العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغاية
ليست مما توقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر
واورد ثانيا انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد السبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واجيب انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد السبب دونه انه قد زيد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا الايراد وهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد بسبب آخر غير الذي هذا الجزء جزءه فلا يصدق عليه الحد وقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب ما هو الا هي ذاتية مرتبطا به انه لا يوجد المسبب دونه والجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه اي لنوع الارتباط الذي
فيه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يزد لنوعه لخرج
هذا الشرط ثم من الاسباب الشرعية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الافضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية وليصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فانه دفع
النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب للشيء لا يكون شرطا اصلا اذ الاشتراط انما اقتضى فيه صلاة
لا يتحقق وبدونه على وجه كسبب الا من جهة مخصوص لا دخل لها وقت فليس سببا لوجود صلاة الجمعة والاداء وانما هو سبب لوجوبها واشتراطهما والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
الرجوع لا استحالة في كون شيء سبب الشيء وشرطا لآخر فافهم اذا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد
بعد النظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا لا بالنظر الى تعلقه بالسببية مطلقا ولا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب وان تعدد لكن يلزم ح ان لا يكون
للقيد الثاني وهو قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا لاخراج السبب فانعقد الانحصار انما هو في اخراجه
بل يجوز ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه فانت تعلم ان العلل تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول
وتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين جميع الاسباب فانه لا يوجد المسبب من القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره في الاسباب الا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس بجميع السببية اقول ابقى ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سببيته له دون سببيته لآخر كما ان

القبض شرط الملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويؤخذ انه شرط للملك مطلقا خرج ذلك
عن ان لا يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد الا على شرط اصلا فان نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشيء مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرط الملك
ممنوع وانما هو شرط لحدوث الملك الحاصل من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشيء اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فالثالث ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون لمشروط واحد شروط
متعددة قد يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشروط لا تتعدد فارق المعتبر في الشرط استطلاع حاجة عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فعند التعدد بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
عدم السبب استتباع الوجود وكل واحد من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع وجود المعلول كالجناية على الصوم والظهار المفضيان
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشروط فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق القول خلاصته ولكن يبقى ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للتشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا نوعيا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية النوعية
والعقل على رأي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتأمل بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه والشبهة على مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط وليفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد
لم ينقله وهو لا وجوده مع لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يبطل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فبفساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد ان ما يتوقف عليه التاثير مغاير للمؤثر فيخرج السبب بتمامه اورد على عكسه الحياة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى والاتصاف به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى
قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجردة وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموجودة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود وامكان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات العياذ بالله ولو نها ممكنة مستغنية
عن المؤثر امكان ممكن الوجود ح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر
اقول اولا وجود الصفة هو وجود الموصوف بها على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى تام بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة
مستقلة وانما المحال ذلك نظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلين الذات ولا يجب طلب النفوة به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة القديمة
واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما مكناة فيلزم وجوده وتساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح يبقى كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود
فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض اذ هو من ابطال كونها صفات ويمكن ان يقرر كلام المص بان الصفات وجودها
ليس حاصلا في انفسها بل الموصوف فهي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشئ فهو واجب به الا بالذات فلا وجه بعد الاستغناء وجبر لوجوب موجودات مستقلة عن الواجب
بالذات تعبير عن الشئ بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا يتعلق بمادة الشبهة ولذا اردفه بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها
ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما لزم الانسداد لو انسد باب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا لصفات ممكنة محتاجة في وجودها الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر بعد العلم واذا كانت مجعولة
بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان
ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم ح سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان
يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية تمم هو اي الشرط المذكور
عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطيته الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشتراط الساعة اي علامتها [illegible] الا الشرط
اللغوي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم البعض وا [illegible]
كثيرا ما يستعمل بان فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره فهو حلية موجبة يستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء
لا النفيه لنفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد
السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج في الاستثناء بمعنى التعليق
رفع المقدم منه لو ضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اي الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع
من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط احد الاشياء من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالحاصل
تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة فرع قال ان دخلتما فانتما طالقتان حتى طلبا الاثنين من زوجاته قد خلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق
هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله
طلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا دفع بما من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان
الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس هذا كذلك بل يطلقان معا لان الشرط الطلاق كل دخولها بدلا وقد وجد فيترتب
الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء متعدد وما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظين بين الشرط والجزاء فالسلم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولاشك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متبادر في مثل هذا التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تستيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل للجميع لانه مقدم تقديرا فيتقدم على الكل او حقه الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط الخ يوجب حكما مخالفا لما اخرج كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة ان بطله فقال واما قول البصريين في مثل اكرمك ان دخلت بان المتقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالته عليه ولذا لم يجزم مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذا لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس بالمقدم اخبار باكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليه لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضميرا هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة بجوز تقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع اسرار الالهية الذي قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما موكدا الا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبا به اي بعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكما لا يعبا بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان العربي الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء هذا الكلام متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته مستقل التعلق بشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين ما فان ذكر الشيء بعده فهو ذاك منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بما تقدم سوى الربط الذي يقتضي المقدم ان يعتبر ما ذكر بعده به فههنا خط الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستقيما ومعنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق الذي بين التقديم والتاخير صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين هذا فاحفظ فانه حقيق بالحفظ الثالث

من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فهي كالشرط اتحادا وتعددا فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا وبدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا اعقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة ثمة والمختار ههنا المختار ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و الرافضة مشترك فيها ابو الحسين ان ظهر الاضراب فللاخيرة والا فللكل في التحرير والكشف عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شيء منهما لبعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و قبل الغاية لكان مستقيما على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط والغاية لبعض المسمى عن الحكم والا لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان ومن فيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق مع قصر التقدير تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم الناصرون اياهما من المخصصات لم يريدوا تخصيصهما دائما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يحصر في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلة الغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة والظرف فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل هو من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد والمعطوفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبا ومختارا اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاقي بيننا وبين القائلين بالمفهوم وانما الاختلاف في اثبات النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فاقول والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في صور مستعمل في معناه ولم يقتصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ارادة الشرط نحو جاءت عن التام وتقييد الحكم التعليقي في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا واداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية الا ان العام مستعمل فيه والصفة تقييد الجنس ولا اثم يعتبر عموما في افراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد العام فيه فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة لكان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فانه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة او المغيا بالغاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقها بالمقدم ولا ينطبع التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ما شرطوه لثبوته

فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدناه بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي
الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل لانا لم يذكروا الا ان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم
ولا يخفى فيه لنظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو يحكي به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة
متكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه
عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل تاكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير منضبطة فقال مسئلة العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحرمتي الطعام وعادتهم اكل البر تنصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق
للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بنينا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود ولنا الاتفاق على فهم لحم الضان
بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن متمثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فيخصص
كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتراطها من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول هي وقعة ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهيد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادة تجوزا
كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع فتامل فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه
قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي ومرورته قرينة دون العملي تحكم صريح
لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه اخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدما على الخاص وبالعكس وسواء كانا متلاصقين ام يكون احدهما مقدما او مؤخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي
الامام ابو زيد وجمع منا هذا الشيخ عجاب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما يظن فيه التراخي فليس بيانا
بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه لبعض مطلقا متراخيا احدهما عن الاخر او موصولا لكل منهما بصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر والامام الحرمين
كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا او موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير متقارن الا ان

بدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل متقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان متقدما على الخاص او الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل وراءه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح اصل متأصل في الباب ويؤخذ المحرم احتياطا فانه لا استباحة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكر هو الذي يساعده الدليل وتنطبق عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوهما وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة في وقت الاستواء بمكة ويوم الجمعة فما خصصوا العموم بل عملوا بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في بحوث التعارض من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب حمل العام على الخاص ويخصص به المسمى ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابتة فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهو اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الادلة فتامل فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزوج وليس منها مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب تخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره من اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا ان الثانية [illegible]
او متأخرة عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى [illegible]
... رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة واسحاق وابو داود والنسائي وابن ماجة عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد آخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن ابن مسعود من شاء لاعنته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والروايتان تكونان في امر المشهورة واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فيبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها امير المومنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد فالقول فيه وكذا والمحصنات نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمة على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظا استثنى الله من ذلک فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلک التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة فقلت نعم فقالت اما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داؤد في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابو داؤد في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الروايات في الدر المنثور وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من الابتداء فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فان قلت الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال في تحسين الدفع سيدفع
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل قطعيتها وبان لم العام المخصوص بالكلام المستقل قطعا فلا يجوز نسخه الخاص ونحن بالتنزل لو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام وكلاهما مظنونان فلا باس ان ينسخ احدهما الآخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام اذ هذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد
ما ثبت وتنوره بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالاحاد فقد يقال في حواشي ميرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلک العام وما نقل كونه مخصصا له انما يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان التخصيص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلک الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه لحكم لبعض افراده مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيعم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام
فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان ابطال احد الرد وما هذا الابطال خرجنا لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع
بالمظنون فتدبر ولو قيل ثالثا القطع بهذا المعنى عقلا لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فهو لا يفهم عقلا الا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية
لا انه توجيه بلا شبهة مان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ليس مقصود
في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام
المتأخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذا كان لا يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت
الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع وهو فرد ما بالقاطع هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو
لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونان مدلولان مطابقة واما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض
يبطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة ابطال القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون
ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص
في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المتحد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب
بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل احدهما على الآخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين
فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر لا اكرم الجهال ثم قيل في شهر آخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا اكرم
الفجار لا يعد بكلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سواء كان ادعاما او مؤخرا لزم ذلك اللغو لانه اذا خص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء
واذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول
صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه وردا على شيء واحد والتخصيص انما يكون في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الآخر الا من قبيل
معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال ولا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد
من المشركين لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المنصوص اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال
لذلك المنصوص اذ عنده قرينة التخصيص وهي الخاص المتقدم اجمال للباقي كيف وهو استعمل في البعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل
ان العام يدل بالوضع على الجميع ومن ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ
وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتأخر فينسخه كالخاص وعلى هذا الوجه للمنع المذكور مجال هذا الدليل منقوض بالعكس المشركين اذا تأخر الخاص عن
العام لجريان الدليل فيه مع انه لا نسخ لانه اذا قيل اقتل المشركين فهو بمنزلة اقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا
منسخه فكذا هذا اقول هو مدفوع بانه اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر فهو ناسخ عندنا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف
المدعى واذا قرن ذلك الخاص المتأخر فانما يسمى تخصيصا لشبهه بالاستثناء اذ لا امكان للرفع للمقارنة فصار دافعا كما في الخاص المقدم
المقارن فيصير العام مقارنا لهذا الخاص فكيف يمكن بالباقي بعد التخصيص والحاصل ان المقتضي للدليل التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يتخلف فيما نحن
فيه فان المتأخر ان كان خاصا فيعتبر ايضا وينسخه ان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام ان المراد منه غيره فتدبر وقال المفصلون
ثالثا قال ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فالعام الوارد بعد الخاص احدث منه فيجب الاخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس
يجب الاخذ بالخاص الاحدث ويفهم منه اي من هذا القول الاجماع فان الظاهر منه كنا جميع الاصحاب نأخذ بالاحدث على ما سيجيء في السنة ان شاء الله تعالى

وايضا لو تنزلنا فالظاهر انه اخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحاديث فالاحاديث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا امر لغوي فلا ترجيح الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحاديث بل تعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين معتبرا لكونه ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والعارفين الالهية لا يدانيه مشاركة منهم او الارفع منه واجيب بحمله على القبل التخصيص كما اذا لم يكن فاما ان ياخذ بالاحاديث فالاحاديث ما الا قبل التخصيص جمعا بين الادلة بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول ربما يكون مدخول كما تقدم فيه دلالة انما لا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه بان ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ولا تنكحوا المشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم المانعون لتخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام مما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية بتخصيص بعض الكتاب لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فالقائل بالتخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قالت الباعثة وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملته الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم انه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا له بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وهو تبيين للقرآن ايضا بهذه الآية والا وجدان نور دليله فما بال دليلكم لم لا يدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذه النصوص والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها لا لا يلزم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين تخصص والا فينسخ المقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصها اشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا وجاز الباقون من علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز تخصيصه ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر اقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز ولعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ظنيا فيهما الاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متاخرا فينبغي ان يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثانيا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأول العام بالتخصيص لقوته من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابتة فسادها باخبار الاحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع واستدل اولا رد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ابن ام مكتوم وفي رواية اخرى فيه عنه قالت قال ليس لها النفقة ولا سكنى وانما رده امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى واسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه بقول امرأة وهذا الاستدلال بعينه قد سلف حجية قول الصحابي الا ان يثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب اما رده امير المؤمنين لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه امتناع التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول اختلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة مناقضة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فهو موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد على الدلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وربما يخالفه ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الآحاد وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر بالتحرير وان قالوا اولا الكتاب العام قطعي المتن لتواتره وظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير متواتر قطعي الدلالة لان الخاص قطعي فالكل منها قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص به ان اخبار الآحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فهذا اضعف من نظم الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه قطعي يرد عليه ان ظنية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وقيل اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتساويا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب وهو احل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بالحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داؤد وابن ماجه عن زيد

وفيه ان المخصص حقيقة لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين فهم الامة والرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليس من المخاطبين بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم
فالقلت بسيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سالت الميراث قلت لعل فهمها ابقيا من اولاده صلى الله
عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بالمعارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالمتواتر فيه فوق القطع من المتواترات ومن
ههنا ظهر لك ان ما جرح به الخبيث النصير الطوسي في شان صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله فهمنا
وللساير المسلمين عنه وما التخصيص غيرهم فلانه كان متواترا عندهم الم تر ان امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المومنين
على والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المومنين عثمان والزبير والسعد سال القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم
السماء والارض تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المومنين على والعباس
انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم
وقال امير المومنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع
للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه
وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وساير السنن فظهر بذلك ان اجلة الصحابة
كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطوا
على الكذب اذا اخبر والايماء بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افادوا اخبارهم اليقين فان عدالة
هولاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت
للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على
نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وادهار فضلا عن الاجماع فالقائلة في صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا
بالاجماع فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكر من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان كما فهم فيه ان الملازمة
ممنوعة بل يجوز ان يكون تمام الاخبار متواترا وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصار احاديث
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاد
المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد
ما يعم ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

تورث مال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا المرتد لم يورث القاتل فانه قد ورد في
بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وكذا لا تتوارث اهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء
المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض قال القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اذ
الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة ظني من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة والخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف
اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل ادري التوقف وهذا ظاهر ولو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة
فهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها خطأ للعامة وهو لازم التبة فافهم واجيب بالمنع اي منع
كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع
مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم مسئلة الاجماع المشهور او المتواتر يخصص القرآن لا الآحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد
ويخصص مطلقا السنة الكائنة من الاخبار الآحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوتي
على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانما يتضمن وجود مخصص ولو بالقياس فان قلت على ذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس لما
اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحاب ظنية العام فقال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من الوحي
في حياته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعده ودخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم رضوان الله عليهم
لم يكونوا يأتون بآرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لا انه غير معتبر مع تحققه فانه لا يفيد
التخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فان قلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تاخير المخصص فلا بعد فيكون
مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت مجوزو التاخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا شيء يحتاج الى تكلف
الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان
الاجماع لا يكون على خطأ فالفرق بين التخصيص كما صرح به بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي
فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة كذا في
شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض
لا تخصص لان العبارة اقوى الا اذا خص لعبارة قاطعة او لا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه وطعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن بتعريف الخبث
ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء اذا كان اقل من قلتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله متعارضا والجمع اولى من الالغاء
فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نسلم المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم اذا كان في مقابلة المنطوق
فان اعتبار الراجح اصل متاصل في الباب واجيب بان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم
وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص فصيرا او يرجح المفهوم في الحاشية ابا ولا فلانه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص
لان المفهوم انما ثبت لانه لولاه لا تبقى فائدة التخصيص وفي هذا العام والخاص سواء انتهى ويرد ان دلالة اللفظ على العموم اضعف من دلالته

على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص في الاستدلال بانتفاء الفائدة لانيا في هذا واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه
وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية اصلا قلنا ساواتها اي مساواة
العام والمخصوص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى
انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت فالتمسك للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال
اما حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فما يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فيصير ظنيا فاعتدلا واما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق
فان قلت مذهب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص يعادل دلالة القياس وضعف
منه فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير لتحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يقوى ظن الخصوص
بغلبته في العام ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغيرها شبهة الا شبهة
في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأي شيء يقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص
فانما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فلا ظن الخصوص الا ظنا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم
كان منطوقا الاحتمال التخصيص المطلق الناشي عن غلبة وقوع التخصيص فلما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فحج
يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة الا انا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن ان ضعيف
يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن او لم يتيقن
انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص قوي هذا العدم صلوح العام معارضته وقوي المخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لا يتوقف فيه مسئلة فعل الرسول عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في العموم حرام على كل مسلم ثم
فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في عمومه لغة الا اما لا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو
يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يحمل على معنى لا يدخل فيه بعد فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ايضا ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ لنسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل ناسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما دليل التاسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا اقتداء به في الفعل وقيل لا يصير الا مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف في العمل حتى يقوم الدليل الخارج
للمخصص التخصيص اولى للجمع وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللنافي الفعل اولى فانه مع دليل
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام
فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التاسي متقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخصص
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي موخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة للتخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسياتي في النسخ مفصلا ان شاء الله تعالى مسئلة التقرير وهو السكوت عند رؤية فعل من غير النبي مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية
مطلقا سواء كان مقارنا او متاخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا كان في المجلس بل متاخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عند العلم
دليل الجواز عادة لان عادة الشريف النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص
ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره يتعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس او بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
بانا قد بينا سابقا ان ... ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس بعد تاخر التقرير عن زمانه يلزم صحة تقبيل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة منصوصة
او نقول للشارع قطعا ان يجوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من
الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
اخره قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع
بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين والا لكان مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير نسخا مطلقا اذ لم يبق
تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها وانقلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارجي بل في
نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية ولقائل ان يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم
فيه فارق فهو ملتزم لنسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا
للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا لغة فتدبر مسئلة فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم يخصص عند الحنفية والحنابلة فا
المشهور في كتب اكثر المشايخ ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الحلبي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد ههنا كون الراوي الحديث او الاية
على احد المحامل كما في المشترك او الخفي واما حمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم
القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم ان يكون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية
فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي بخلاف
العموم يحتمل عند العقل وجدان المخصص فان من المقتضيات ان ... لا يكون الا عن حجة شرعية ... لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله
عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته قالوا اولا انه عمل اي الصحابي دليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يحتاج ... فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول الخصوص
واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولذا اراد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من
النسخ فتامل فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا ويتلاف على خلاف
النص المفسر فانه لا مساغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد وهذا يتم الرد
ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فانه ظني يجوز ان يكون مخصصا للعام المخصوص
نعم يصلح ثانيا كلا دون حجت ... لا قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص او ناسخ او قياس فهذا للعام اضعف من الكل كما مر مرارا فانه لا يجب
يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد له لانه اي التخصيص عن دليل مخصص مخصوص دال عليه ... وان دل اجمالا على المخصص حقيقيا فيسلم زور
الحجة ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا حال كون الاعتقاد مجملا لا يكفي لعمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكف لم يبق الا التقليد اقول ...

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه او كم هو القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فتأمل فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص يجب اعتباره وقالوا ثانيا
لو صح فعله مخصصا لم يجز مخالفة صحابي آخر لانها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب
العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاحظا والظن يذهب بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تامل لعل وجهه انه جاز الخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علم الاجمالي
فتامل فيه مسئلة افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف بصفة
او معلق بشرط كما في الحديث القلتين مثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين مسئلة
ميمونة رض دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فخصص الاهاب عنده بالشاة في رواية
او بمأكول اللحم في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض ابو ثور ومتابعه
قالوا الاسم اللقب والمفرد من العام مفهوم مخالف ليعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل ما يصح ان يكون افراد لبعض الافراد موجبا لمفهوم العدد فان فيه
ابي ثور لعموم الكل فلا يمشي هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع منتفية التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان تفسير الافراد مخصص امر لا يرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتامل مسئلة رجوع الضمير الى البعض افراد العام ليس بمخصص
عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين يخصص قيل وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها ولو كانت مطلقة ثلثا كانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت لشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم على هذا قوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق
الاثنين وفي الخلع فيلزم ان يكون ما وراءهما من الطلاقات رواجع فلا يكون واحد غير مال بائنا والتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فقد ثبت ح
قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق
على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه اقول وهو اي الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد
الى المدلول المراد باللفظ العام ولكان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض ليصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

الا يلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المتقدم المراد كما ليس كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول فان الزم فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف فما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح على التجوز في الظاهر ففيه ان الضمير اعرف لانه ايضا هو فاستوى الترجيحان فوجب التوقف فتدبر وهذا غير وافٍ فان الاعرفية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى في التجوز فيه قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر فهذه تجوزات والضمير احرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب التجوز انما قالوا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة تتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع وان كان هي زائدة وثانيهما ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا وهذا كلام المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام بقي الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قال احتيقة الضمير مقتضية الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه عموم المرجع المخالفة بينهما مف اقول في الجواب اللازم مما ذكروا المجازية احدهما من العام او الضمير لا بد التعيين لا التخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع القاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة وللعام مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا بعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا بعد مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع كذا في الحاشية بل كما في شرح التخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا دون الظاهر فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر لك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عامية لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم

مسئلة القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما اشتهر به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم وابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا تخصيصه لعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يعارضه القياس الظني وبه قال الباقين فالتخصيص بالقياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال الاسلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة اياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس فلا يصح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او سمع نصا فاسخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابي مرشدة الى انه لا يترك العمل بخلاف النص القاطع الا لعذر قطعية التخصيص لقرينة حالية او مقالية لا لقياسه ورائه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة الاصل العام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم فتعارضه

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لان هذا القياس او اصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف لا يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند
الخطاب فتدبر قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا خصص والا لا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا
لا وقيل يخصص ان كان اصله مخصصا للعام او ثبتت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكون شيء من
هذه الاشياء فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة تقديم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا
ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي ياخذ الاعتبار براجح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصيص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد اضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
ووجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما تقدم ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر على انه لو وجب لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا يبعد ان يقال المظنة لا تعارض المائنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل قوله وايضا
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونهما احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فتخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب فهذا الايراد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام
قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الاقيسة فلعل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص بغيرها وكلما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول ولا عدم المدلول فيه فنقول ان الجمع بين الدليلين حين
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
وقد تقدم ما فيه ردا واحكاما واحتج الجبائي اولا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها
في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة ففيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعتان اما الاول فلما مر حتى في دليله ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لاجل انه توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة وهو اضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو العليل بالابد لبحث عن المخصص بخلاف القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعم فيمنع البطلان وفيه انه اريد به ان المنع مكابرة لان تغير الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض بين الاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر به الجواب ثالثا وانما قال ثالث لان الاول منحل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد الكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر قطعي الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلابد من البيان واما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم او اصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برايي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول اغنته عن الحجية وهو الباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب اخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به والنص لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي اوجه وخلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس هو الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس ولو اذا ثبت به اي لو ثبوته به ثبت احكامه ضرورة ومنها الحجية عند التعارض فالخلاف فيه كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم ولا خلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم المخصص المتعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال التخالف حادث والاجماع على الحجية اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجيب في المختصر بان ثابت العلة بالنص او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكي على الواحد حكمي على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة القياس يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وعما التخصيص بها واما فيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص ويلزم ان يجوزوا التخصيص لكل قياس وهو خلاف مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبطة الا اذا اعانته قرينة خرجته الا ان يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر وقيل لم يتم ما يرد عليه اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط فانما يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل وليست الاحكام جارية في جميع الاقيسة الا ان يخص بذلك وفيه تكلف صريح اقول وقيل ان النص المذكور كفهوم الموافقة على ان حكم المقايسة والاستواء واحد فانه يفهم المساواة في النص المذكور وهو كون احد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقتضي للحكم فكذا كان في كل مثلين وان لم يكونا من المكلفين لم يبعد عن العموم فتامل

فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعات ۲۶

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر والمعدود بمناسبة لانه دال على الفرد المنتشر اليه بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهود ذهني واسم الاشارة مطلقا
وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل في النكرة المنفية والكان عند المصنف الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد
بانتفائه لكن دلالته ليس عليه فتطابق عليه العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة
والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والتقييد اخرج
عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لانها وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن
ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منهم المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي هي فعلى
هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للمهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمهية لخرجت ثم اشار الى
منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق المسماة عند المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي هي والمصادر
الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها القصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة والمهملة للمتاخرين المحكوم فيها على الافراد
مع بيان الكمية او لا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتبادر للافراد
وهو منشاء التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض احدهما بالاعتبار والصدق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات في الموضوع
لها هذا قد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فحينئذ لقائل
ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات
بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب والكان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ
وشيد اركانه بانه يلزمهم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
المهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ
في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والجمع عليه
فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للاغراض اخر واستعمالها في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة مجاز
البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر مسئلة اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا
في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه
خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا واكس
فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة لمن لا تملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك
الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل فيها ايضا بان الثاني ان تراخى فالنسخ والا فقد
على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على
ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا الى

فيه فان اليد مقيدة في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلقة في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت
في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخليته بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد وجمهور
المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد لهم ان المسح في التيمم الى المرافق كما في المجتبى في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من
العراقي ويقبول نقله الشافعية فما وجه الاستيعاب الى المرافق تمت حجتهم ان التحنث كالاصل ويرد عليهم ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان اليد اسم ل
ليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به مطلق ما فيه مسح اليد ولو مسح جزء من اجزاء اليد الا جزء حتى يصح مسح جزء
من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة لبعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيتبع ما صح من رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الوضوء بيان له لان التحنث كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روي عمار من المسح الى الكوع
بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اصل فان ما روي عمار مضطرب وادنى درجة وفي هذا المخلص عن التعارض قالت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع
بقول عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فقال مل ما فانه موضع تامل وهو القسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين
ما اشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين عمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما اذا قيل
في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو
من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يحمل اتفاقا
نعم وفي شرح الشرح هذا مناقشة في المثال وليس هذا من واد المصلين والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا
كما في التحرير اقول في رده المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المحتملة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني يقع
تحت النفي فهو يكون نفيا لحصة المحتملة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في المثل وما ذكره في المثال ففيه ان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي
فهو ايضا من باب العام وهذا خير واف فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد تستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو
ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المص فيما مر ان النكرة المنفية لغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة
الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة اخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شيخ الشيخ ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا
الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن لقي ههنا شيء هو ان النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي
عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن
المقيد يستدعي ان لا ياتي بواحد من افراده ان كانت وان لا ياتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده يأثم فلا يمكن العمل
بهما فلا بد من الحمل والنسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد ويمكن
عاما او بالمتباينة قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرره لزيادة الفائدة وتم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كالمولى
الامام فخر الاسلام ونحوه فالاحرى الحمل على ما ذكرنا والكلام تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى وقد يقال القسم
الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله وان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد
بالمطلق المقيد لقرينة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك المعية قرينة البيان كما في
التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب والاباحة اذ لا تنافي في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فيحمل
المطلق على المقيد ومن ثمه قال اصحابنا بالوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة لتلقي الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق
الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيترجح البيان
وتقييد المطلق بهذا والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل
فيعمل بما يخرج عن العهدة يقينا وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو المتعين ويترك العمل بما سواه وهذا مراد
مشائخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل
ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي ايجاب للمقيد ورفع للاطلاق
المراد ولا تاثي ايجابه فلا يجزئ غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص للمطلق اي مبين انه المراد بالمطلق او هي لا
من الابتداء والطريق اطلاق المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا اولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة بترك
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتاخر وغيره الثاني باطل اذ غير المقيد مفروض
الانتفاء فان الكلام فيما اذا ما نع عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب ان يكون في زمان التكلم وهذا المقيد معدوم في زمان
الاطلاق فههنا وكلما عدم فاته عدم صفته وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضى وهو كونه حقيقة وعدم
المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى
ما يحكى لتوهم من ان وجود المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز
الى آخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهذا ظاهر اما الدلالة
المجازية والكائنة من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد
فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل ههناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول تلتزم ان المطلق المتاخر
ناسخ للمقيد المتقدم كالعام فاذا تاخر عن الخاص لنسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع كما نقل عنكم قال ولقلكم الفا فينا
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اثناء ابانته انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار
الاطلاق ناسخا للقيد كما يكون القيد ناسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقنا فيه فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فحينئذ الدلالة المجازية التي هي من الالتزام
فلا يجري فيه الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لا بد من علم المخاطب حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد
ايضا من عدم ارادة رفع التقييد به فليس مجرده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارادتها تجوزا فان الرقبة لا تتناول فائتة المنفعة عرفا كالمار لا تتناول ماء الورد عرفا وتحقيقه ان الرقبة موضوعة في
اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا الوجود لوجوده وانتفائه بانتفائها لكن لما كان فائتة المنفعة ما لكا كالمعنى لعدم
الانتفاع برقبته اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار للمملوك غير فائتة جنس المنفعة فلا تقييد ليس الامر كما ظن ان الرقبة للعبد

مسلمات ثم بعد لو سلم ان الرقبة مطلقة تقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي الكمال فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة
ولا ينافي ما في التقييد من القران مفروض الانتفاء فافهم ولما انجر الكلام الى ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل الايهام ههنا ايضا فان المطلق
ظاهر في موقع الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع ارادة تجهيل للمراد وهذا محال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس بظاهر الا بينة على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه والاطلاق فاذا جاء المقيد ينسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد
نقل في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا لا يندفع بهذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر
فلا نهي فيه الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت غير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد
اعتبار للمسكوت الغير الظاهر وهو اعراض عن الظاهر والنص ينفيه هذا تقرير واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في
الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الحجية فلا اقل انه اهل لسان فصيح فذا احتجاجه بانه
لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة وليكن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه وامثاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهذا ايضا ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في
المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهمال احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع
بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت
انهم ارادوا الآن في محل هما الدليل الاطلاقي باعتبار التجوز والدليل التقييدي في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلولهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق يحتمل
من المقيد فيحتمل ان يكون مراده المقيد فالعمل به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا الاقرب الى الاحتياط في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد فيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر فثابت لعدم
التقييد فهذا الامر ثابت لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهليته فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط ليقتضي ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك معذور والا اطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد وثالثا
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سيأتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق ليقتضي الوجوب مطلقا ولو
وجد في ضمن المقيد وسببية المقيد ليقتضي الوجوب في حال واحد فالاحتياط فيما كان الوجوب اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقد يقال ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد معلوما فلا يجوز تغييره عما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم ايضا
ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراده والتخصيص يخرج

لبعض الافراد والعام المشمولة اجتماعا فلم يكن احد الآخرين اجتمعا بها بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارض للعام
في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ والملازمة ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالتقييد اجاب في شرح المختصر بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهرا اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذا هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فدفع
لبعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لابد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وتقريره بانه ليس في
المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا ولا متوجه اليه كما في التحرير انه ينبو عنه طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المطلق
ففيه حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه لنفسه من غير تضمن للحكم التقييدي فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه
فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول يحصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق
فيصلح ناسخا واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة
من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا للحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفه واذا تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما
وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل مقيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم
لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا ولكن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاستحالة
واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما الضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق
في الجواب هو الاول لا يخفى التمسك الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما اذا العقد والسبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل
قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يتقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزئ
الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهذا هو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية مثبتة للحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي
الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا فيجعل مخصصا لغة فكذا ههنا والاستحالة في
تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه
قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي معارض ودليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في
الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد فهذا التخصيص او تقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس الا من
اللغة في شيء فتامل فيه وتذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على راينا فانه شرعي قطعا او حاصله انه يعمل بما لا يتناوله القياس ويترك ما يتناوله
لمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم لابد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا التعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما في الاصح اصل القياس العام فهنا
القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة فالتخصيص
والتقييد لغوي فتدبر وقيل يحمل مطلقا الا المعارض كقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق
رقبة مؤمنة عند ثالثة في الحمل والا لزم ايجاب متضادين لنا اولا اشتراط القياس عدم معارضة لنص بالتقييد القياس ههنا المطلق ولا على الآخر

مطلقا في هذا المقيد كان ان غيره وانه ولم يلا يتساوي وحكمه على كل فرد من هذا الشيكال و غيره والقياس يقتضي عليه ان يكون الاصل هو الاعتبار المقيد فعارض الباقي القياس مرجح

نبه على مثال النص في التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد او غيره السامر

اما قوله فمن بر وجه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجري في الثاني بحق الله

خصوصيات والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجري في غيره من افراد المطلق لا اشتباه انما ثبت ولا يخفى انما انما يعلم ان الاصل هو عدم اجزاء

غير المقيد

يرد عليه

في تعديته

الموضحة

المطهارات

الكفارة

القوة فما اعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم فوجب المشتبه بذلك لكونه جناية

لتثبت في الكفارات ما قلتم عليكم من ان سائر القتل

القتل لنية الخطأ الوجوب الدية غير صحيح فانه لمحل المقتول

مستلزم ان قدر على طريقة منع الانفصال الا الكمال

ان القتل لما كان قبيحا في نفسه لعظم القبح فترك السيئة فيه العمد من اعظم الذنوب الكبائر فقابل فيه السماطين مطلقا قالوا الكلام الى ان كانت واحد

فلا يحمل الاطلاق والتقييد بل ليس لعدمه لعيبها فيجب الحمل وهو ليس بشي لان مدة الكلام لا ينافي الاتصاف بالاطلاق والتقييد بحسب اختلاف

التعلقات مع انه يقتضي النسخ مثالا قاطع ان الكلام في الكلام اللفظي وما شاكسه في الاختلاف القسم الخامس تحوها فاداوردا في السبب فمنه عليه السلام دكر

الاختلاف التقييد او الاطلاق في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله

صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم او بيومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير كذا في المشكوة

مع رواية من المسلمين كما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا

من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي رحمه اعلم ان هذا المثال

ليس من باب المطلق والتقييد بل من باب افراد العام وقد مرانه ليس مخصصا فلا يصح من الشافعي

حيفة تحصيل

الا يلزم منه كون

قال الامام

زيادة الاعتبار

في القيد المطلق

للحمل انما يحمل المنافاة واذا انتفى يجري النعمان على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمنع الاحتياج الى التقييد كان المطلق علة
تامة في السببية فلا يقتضي الى الوجوب لذا حاصله تمامية المطلق تنافي سببية المقيد فانها تنافت عدم الجزء بسبب تام لعدم المركب فاعدم الجزئين فلم يمنع تمامية الاول
سببية الثاني قال ولا يمنع عدم الجزء بعدم الجزئين لان العلة للعدم في الحقيقة عدم علة الوجود دون عدمان فردان اقليما علتين حقيقة حتى يمنع سببية
احدهما للاخرى ثم اعلم ان هذا الايراد يتوجه في المثال المشهور فان اداء عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئياته العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضي
سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تزاحم في الاسباب حتى يلتبس فيهما سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا
الايراد متوجه الى المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فقد يرد بحق ان يحمل فيهما المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد من
ذلك فانه ممتنع لانه لغو القبيح بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة وفيهما ايضا
المقيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فقد يرفانه كلام عجيب يمكن حمل كلام القوم على هذا فان
اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم **فصل في الامر** هذا اللفظ اي اللفظ المركب
من ا م ر حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل بكسر الفاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع
للمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدهما الدائر بين الفعل والقول المخصوص لا الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر
الالفاظ ولم يقل به احد وقيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا واورد عليه بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شيء
ذلك ان القول ان اطلاق الاعم على الاخص له وجهين احدهما ان يراد به المعنى لكن القصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص ٥
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازيا فاذا تمهد هذا فنقول يلزم ح تجوز لفظ الامر المستعمل في القول المخصوص
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطي يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتامل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الاطلاق من دون
قرينة فليس للمشترك والا لتبادر المطلق لا الخصوص ولا المشترك موضوع لهما وما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الاخر او لم يتبادر
شيء فمبني على اختلاف الرائين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا
والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الاخر ايضا على الراي الاول او لم يتبادر شيء على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الراي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل سكت عنه فالتبع على انه لم يتبادر شيء فتامل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساويهما في النسبة الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه حال
عند عدم القرينة او لم يتبادر شيء ارادة ونبه بهذا على عدم عموم المشترك ورد في حواشي مرزاجان بان التبادر بخطور ليس من علامة الحقيقة لتقدم
فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما اذ انما يخطر ان الاول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم
المطابقي لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء والملزوم كالملكة بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج او مطابق التصور بالعكس
وان المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان مرتبة الحيوان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعليه تدقيق في محله فليتدبر ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او
لم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وهذا الارادة ويتمسك باهل
اللغة لغرض الكلام فعينه ثم لا يدل ولو كان المجازاة فتدبر يستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة

في القول قطعا واذا كان مشتركا يحمل على القول ويحمل على المجاز فانه يحمل لفهم المراد الينا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه فيتعين للقدم الترجيح ثم ان هذا الاحتجاج
انما يتم على القائل بالاشتراك المعنوي كما في التحرير ولعل المستدل لما علم بطلان القول به ضروريا فما بقي الا ابطال الاشتراك اللفظي فافهم ويستدل ثانيا
بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر وامرا كما قال اكل وآكل ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق وقد يقال انما يتم لو كان الاشتقاق
للفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان لا يوضع له على انه معنى لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لكن فيه دقة فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الامر عند القائل
بالاشتراك اللفظي موضوع لمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع
لشيء المخصوص المشامل للفعل ولشبهه وذلك [illegible]
الاشتقاق كما في اطلاق القارورة على غير الزجاج [illegible]
ثانيا فلان جعله كالقارورة لا يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع ظاهر وليس كذلك كما في الحاشية واما ثانيا فلان عدم اطلاق القارورة
على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمانع في الامر امر سا كما قيل كذا قيل والجواب عين الاول فانه نزل الا انه تشكيك ويمكن ان يقال ان
التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق والجريان الثاني في
القارورة لا للشيء تشبيه المجاز ان الاصل في جامدية الحقايقية المطلق وبما ذكر الثالث الغير مما كلام على المستدل تقديره يستعمل في الفعل يلزم تجاوز
الجمع مما تقدم الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول اوامر فشكل عليه ان هذا اصل ليس من هذا الجمع فعل ما اذا قيل جمع امرة وجمع امرة اما جمع مكسر كما
يكسب كثيرا كان الاصل الا ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور وفي القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لانه دل على انه غير مسمى
ما وهو ليس بمجاز يلزم الاشتراك وخلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي يجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه
ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي انه نادرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن
السنن ان الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين مطلق تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه امور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق ان التبادر
ههنا وكسب الاغلب تستندة تذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان المعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف اما الملازمة فلان عدم
كلية مخالفة ذلك تسليم بشيء وصلة لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه او لا فان الامور جمع له كذلك اي ليس له معنى وضعي والاصح انه
له والقول حقيقة لانه تبادر منه الحكم والاستعمال فيه حقيقة ثم ان الكلام كيف وهذا الجمع ليس من الاختراع بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو خرق
للغة وانه شيت لزوم جاز الفظ بصيغة وضعه وهو ممنوع وان جاز كون اللفظ مجازا من غير حقيقة لانه من ما نحن فيه نقل الى غير الموضوع له لزم كون
الامر حقيقة في الفعل اليه فتدبر وهذا لعنف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا يبعد ان يقول الواضع وضعت لفظ
الامر للقول المخصوص واوامر للجماعة وامور للجماعة من غير الباقية وقد صرح المصران التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم
الاختراع وبهذا تبين ان الايراد الاول ليس بعد الاخر لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي مغائر لها باعتبار الحقيقة ممنوع كيف قاعدة التغليب في التثنية والجمع
مشهورة كيف وقد ذهب الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء باللسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى
المجازي وبيان ذلك ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر الى بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة
وثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يفد فتدبر قالوا الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لهما اي القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليه وهو
الاشتراك وقد تقدم جوابه وهو ان الاصل عدم الاشتراك لو كان ان تعرف بانه اطلق لهما على السواء او الا لما عرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

دفعا للترجيح من غير مرجح وح لايتوجه الجواب تأملوا المتواطي قالوا كل من القول والفعل امر ان اشتراكا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما له دفعا للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتوسط قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل فهو اي هذا القول فلا تردد ح في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان العمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج به الندب استعلاء واورد عليه لا اشترك لو عما فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر به ان لا تكليف الا بالفعل وان الكف في باب النهي و مشخصا فان مشخصه مقتض للفعل المنهي تركه واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدء الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدء بل بفعل آخر هو الكف وكذا الاشترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدء الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه اولا وبالذات انما لكن بقي ههنا شيء لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كف عن الزنا وبين لا تقربوا الزنى في ان المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النفي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصود بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والنقض ثم ان البعض زاد وا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره بيد لا يتوجه اليه السؤال عن الاصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو اكفف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على المقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هو لاقتضاء طلب للفعل ما فهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشائخ الماتريدية والآمدي من الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو راي ابي الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى يعني لو قال الادنى للاعلى افعل كذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال ودعوت ذلك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب وعند المعتزلة يجب العلو في الامر والا كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط هذا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه الدهشة لما راى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني من الحق فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان ما علم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون انما سالهم عن امر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هو شأنهم وكانوا اقدوا وقعوا في الجهل المركب فيا زعموه مسكنا للجاهل المكابر ولغو في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا بل قصارى الامر استعمال امر مثل فرعون ايا عمهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان المجرد يستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من الامارة الابتداء ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل وفيه ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين ابن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة نادما فانه لم يكن لعمرو بن العاص استيلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا للحسين على يزيد ابن المهلب مع انها استعمل لفظ الامر والنقصة على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر فاشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقبل معاوية فاطلقه ثم اسر واراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود من المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما تضمنه الكلام وهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعة ثم توقف الامر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به وفهم الطاعة ابدا وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه من حيث هو الكلام المقصود ومعرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المطلوب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيانا بمضمونه فاخذت هذه الاشياء المعلومة بالاوجه المذكورة في الحد او الرسم وقيل الحاصل ان الامر الكلام المقتضي باتيان المخاطب به فلا ايراد اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرفي مميز له عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده فتحصيل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر بوجه غير الذي يحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في اخذ التغاير بين الموقوف عليه والموقوف فيه كالاجمال بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول القلت اخذ العرفي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج فلا يصح الحدية وههنا قد اخذ المامور والمامور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية كما في حدود المتضايفين فانه لابد فيه من اخذ المضايف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم واجيب ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالحد والحصولي والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره لانه انما التعريف تحصيل صورة من صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض طردا بمثل افعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر النفسي وهذا افعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا لطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوطه التزام كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل لانما فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل ورد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس مرادا ورد قول الحاكي والمبلغ والامر الادنى للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها الا ان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امره فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى وهو القائل حقيقة والامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امرا لغة بل عرفا فلا باس بخروجه قولا او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وفي امر الادنى للاعلى علو الادنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم هو الامر ارادة الفعل ورد بان المهدد لعذره في ضرب عبده

وفي بعض النسخ المهدر اي من يهدده غيره وعلى هذا قوله يعذره يتعلق بقوله يأمر عبده بالفعل ولا يريد اتيانه بل ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر
قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى انه يجري مثله في الطلب فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا
ليس امرا حقيقة بل صورة فقط وافادة طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورية فتدبر والتفرقة بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند
الخصم فانه فسر الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام
الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر
بعضهم بعدم الكراهة قالوا التعلق بهذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر
ويجب معه وقوع المراد وفي القاموسية يجبها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضاؤها مع الرضا واعطاء المشية وهي لا تستلزم المراد قطعا ويعلم
ارادة هذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من اهل السنة رضي الله تعالى عنهم وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا انما ندفع بما قرروا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المأمورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل
ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم
قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه اما اولا
فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فلا حلف فلا حنث لا لاجل انعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة القديمة غير التكوينية كذا في
الحاشية وان حقيقته ترجع الى ما قررنا **مسئلة** صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء فمن لم يعتد بهم خلافا لداود والظاهرية ذاتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والاضاع الشرط
والعذر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب
نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كلوا مطلق والفرق
ان الندب لثواب الآخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهو لا ينافي مقصودية
التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا خاصة والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل ولذا كان هذا محتملا
للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا فانه بعد
الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في تخويف قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان
نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا انا رزقكم الله سريعة صادقة على الاباحة فلا يكون قياسي جد بخلاف
الامتنان وبعضهم عمموها فلم يعدوه الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا للمعتدي
في السبت من اليهود بصيد الحيتان مكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من
مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا ويختص بما اذا اعطت النهي عليه وهذا الدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي
التمني نحو قول امرء القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بما جار ان الصبح صار من المستبدأة مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح

وما الاصباح مسيكا بمس التربي نحو ذلك القول حال كون القائل مترقبا للاصباح وو دفع منه الفرق وقد ادرج في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى حكاية
حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا للسحرة والمقصود منه الاحتقار وقال قد يكون للتعجيز والاعتبار
من دون ان يطلب عملا دالا على الحقارة ومن الاباحة فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التسخير وقد ادرجه بعضهم في التكوين التسخير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي مجاز في الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم لفظا في البعض وقد اشرنا اليه مسئلة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فانه قوله الاخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كلتا هما صيغتان طالبتان فكون احدهما للحتم دون الاخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهتم من جلب المنفعة فاهتم
عقلا لا لغوي فلا مدخل في الحكم من حيث الصيغة وله ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان ثبت ذلك
بالاستقراء على تمامه حدوثا انتهى لانه قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروى ايضا عن الشافعي
وقيل هو موضوع لمشترك بينهما وهو الاقتضاء كما كان الندب ويروى عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وانتسب الى مشايخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لانهما بحثا وصمه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه يتيقن ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب او الاباحة ايضا لكنه متردد في انه لايها وبعضهم نقلوا انه متردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
من الحاصل وبعضهم نقلوا انه متردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على راي المتوقف فانه متوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن بانه لطلب الفعل والتوقف
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ ابن الهمام في وقعهما المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب فاوهم التوقف في انه لطلب الفعل او للطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتحقير ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم [illegible]
[illegible] فقال وقيل الامر المتعلق للوجوب امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى ايضا
ايضا قال الشيعة فيما اختار وهي مشترك بين الاربعة الثلاثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد بدء بدليلها وبعضها لنا اولا استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انه فان قيل لعله اي الاستدلال
المذكور كان لقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استعمالهم بغير منها الندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظاهر والتبادر بدليل صرفهم
الى الندب للقرائن ودليل الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد للظن ايضا الاجماع احادي فلا يفيد
القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان التبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار مع ملاحظة مستند لا اتهم بالاوهام
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله احاديا بل بتواتر المعنى فان في كل طبقة ثقات اثبات لا اتهم بكذب فيفيد
القطع فيكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظني فظن في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي بها

الظن والا لتعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها فانقلبت فاذن كيف يثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن اخر هي دالة على ان هذه الاوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا للتاكيد المنع زيدت والمراد بالاوامر اسجدوا لآدم المجرد عن القرينة ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار اذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القران فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القران غير قادح في الظهور فانه احتمال بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة للذم لا لاشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منه ايجاب الحذر اذ لا معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على ان الامر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على ان وضعه للوجوب اولا فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره فسوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز ان يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقادا بان يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف واذ ليس فليس قيل امره مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي تفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما ورد من الدليلين انما يفيدان وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق ففي للجنس ويتبادر عن الاية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورد انه يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر واحد وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فح معنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرر الشيخ الهداد ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد لو وجد فيه الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغة افعل لعرفي للوجوب فيحمل عليه ما لم يصرف صارف واستدل اولا بان

تارك المأمور به عاص بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى أفعصيت أمري مخاطبا لأخيه هارون أي اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب
إلى الطور لأخذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم فتارك المأمور به
متوعد فيكون الأمر للوجوب وفي التحرير إضافة الأمر عهدية والمسلم تجرده الأمر عن القرينة فمن أن اجلاس النبي الخليفة كان لإنفاذ
أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله ثم قيل إن الأمر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملائكة لا يعصون
الله ما أمرهم قلنا إن غير الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى إياها وهي كل عاص متوعد مستندا بأن المراد
بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتأبيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع الاستدلال ذاهبا والأولى في إثبات الكبرى
التعويل على الاتفاق فإن الإجماع منعقد على أن العاصي متوعد هذا وعليه أمر فإن غاية الأمر أن العصيان بمخالفة الأمر لا بمخالفة
الصيغة ويدفع بضم الإجماع على أن الصيغة أمر فتذكر أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على أن صيغة الأمر للوجوب وقد غفلوا أنه ينفي
ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فإنه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب
متوعد هف وبما قلنا اندفع ما قيل إن هذا تناقض إلا أن يقال تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وعليه أنه
فإن دليل إثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه أن لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فإن معنى الأول
أن المندوب تعلق به حقيقة الأمر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب لا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع
عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فإنه ليس الغرض أن بين مفهومي الدعويين تنافيا بل أن هذا الاستدلال
ينفي كون المندوب مأمورا به لأن الصغرى كاذبة أي أن كل تارك المأمور به عاص وإرادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يساعد على ما ذكره المصنف
ويدل الكلام عليه فإذا كان هذا الدليل تنبيه فادفعه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم واستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف
الأصل فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح
في الصيغ المأمور به فيكون لأحدهما وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك أن تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فإنه يلزم في
[illegible] يخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومها واحد من
[illegible] بين تنافي الندب غير محتمل للوجوب وعدمه أي عدم كون اسقني نصا فيه فإنه يحتمل
انصرافه عنه بصارف قيل ما يقتضي الدليل الاشتراك المعنوي فإنه ليس خلاف الأصل فإنه إن أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الأصل فممنوع
وإن أردت أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة إلى معنوي أخص خلاف
الأصل إذ الخصوص أدخل في الإفادة فهو أولى اتجه الدليل فإن مطلق الترجيح أو الإذن أعم من خصوص الوجوب والكل بمعنى مشترك فيكون
الأخير أولى وفيه ما فيه لأن ارجحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في صيغة الداخل تحت الأعم مجازا وهو خلاف الأصل
بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فإن العموم ربما كان أحوط وأشمل ثم أقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث
الفرق بين المذكور لو تم لدل على نفي المعنوي أيضا إذ لا فرق في المرجح المطلق ويلزم في اسقني فتدبر فإنكم الندب قالوا أولا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وأصحابه وسلم إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى مشيئتنا والوجوب ينافيه و
بعد تسليم التقرير التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة والمباح أيضا مردود إلى المشيئة إلا أن يقال إنه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي فح يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فاتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وقالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان السائل من المستعلي

الاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان لا يصدر ممن ليس له
ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم
فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فان كانت النقل ثابتة فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة
فلم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى
الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب بدلالة الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين
مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وصحبه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام
متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه المندوب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد جرى في العام ما بقي [illegible] كيف ولم يثبت النقل من الواضع في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع واما
كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فما هي حجة في [illegible] اتيتم كما عرفت فاحفظه
فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم
ان يكون للطلب متضرعا وعلى تقدير [illegible] وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع سهل فان له ان يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة
للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب فوجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق
الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلاف ما فهم وفي المنهاج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس
للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا وفي الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع
لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا بالاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب
وبينهما والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد
من الحرج في الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك هذا تقرير كلامهم هكذا واعرض عن التقرير المشهور بان

الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية
وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف والعقل لا مدخل له
في معرفة الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لو وجد لوجد الاختلاف فيه والا يكون المخالف جاحدا واذا بطل
التواتر والاحاد بطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الاشعري قلنا اولا

لا نسلم ان العقل لا دخول له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان اريد استقلال العقل سلم البطلان فلابد من النقل وهو متواتر او احاد وكلاهما باطلان ثم لا توجه لهذا المنع بعد ثبات لو ايده بالعقل استقلالا فيتسلل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن محتاجا فيه ثم يستمد بالنقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه لا علم بل يكفي الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا والتواتر استدلال العلماء والتواتر انما له وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما تحقق لاحقا فالاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلافه مثل القاضي والاشعري فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون نهيا وما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفتشون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في السبب ممنوع لان التواتر اذا كان مستفادا بكثرة المطالعة لا تفتيشهم ولتواترهم مشاهدة فلما كان سبب العلم مشاهدة فمن اكثر مطالعة افتتهم وتواترهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر

مسئلة الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو لا يعرف الا بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا بالطريق الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والامدي وابو اسحاق الشيرازي بسب انه هو الحق كان الايجاب لغة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين ثم حاصل المسئلة ان الامر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي لطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا او شرعا بان يكون المالك للامور كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له ولاية من بالالزام

فاعلم ان مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فهما متغايران للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكي الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور به بالنقل دل انه مجاز لانه جاز نفيه ولعل وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب بعض الوجوب في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا مع انه كلمات الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما مباينان الوجوب ولا تفاوت بينهما في البعضية وكذا صرح العلماء الاعلام الشارحون بالبيان فقيل محل الخلاف لفظ الاحكام والاصل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كالامر المندوب مامور به ام لا وعلى هذا لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عندنا الى من الناس من البدعة قال في التوضيح هذا التوجيه كان جيدا لو لا نقل المباح في هذا المسلك وهو خلاف ما ذكره فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مامورا به حقيقة وايضا لا يساعده الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله لان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يمنع المجاز لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه وهو الا مع المجاز مطلقا الا ان كل مجاز ... بانه معنى مجازي مع القرينة كما

وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له ح فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له اي الخارج عنه والثالث الحقيقة القاصرة فهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق في الكلام و المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فللامر حال كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب و ثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عنده وقد ورد عليه بوجوه الاول ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا الا انه يمكن ان يدعى فيه ايض انه مستعمل في مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وههنا لم يرد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يراد ان بخصوصهما وان فرض استعماله في موضعهما بحيث ليفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه تسامح على ما هو داب المشائخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه ينتفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما ووجوبا ويعبر عنه بالامر لانه هو مما يقال النفل ليس مامورا او واجبا اي متعلق الفعل مستعمل في الحقيقي ح انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل دليله ان الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايض وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ليصير النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فانهم لا يتهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو انه هب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سلب الجزئية شرطا في التجوز وعلاقة التشبيه فيها موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام الا ان يثبت المنع من الائمة هذا النحو من التجوز ولم يثبت الى الآن فتامل ولعل هذا الحبر الهمام انما نازع في الحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه ينكر استعارته لها مطلقا فتدبر قال بعض المتاخرين الذهبي بلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه يعرض له الشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة الغصب اباحة فالامر المستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما تقلب استعماله في الطلب مع اعتبار الجهة
حتى صار في العرف اسما له تامل ان معنى الاباحة والندب بعينه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو الفهم بعد ما سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة
اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شئ وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متغايرا لهما فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم
يكن خاصا بالوجوب ويتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولهذا اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالتحير
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتامل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام **مسئلة** صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والامدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر مثل الامر بعد الحظر الطارئ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن لحوم
الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكر الاخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة الى غير ذلك من الاشياء نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة
فيها الدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي الامتنان فان الاصطياد وشبهه انما شرع لنا كله تلذذا وفعلا فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ مقصوده هو محل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على الناقل المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التبادر في الجملة والحقيقة مع القرينة فانيه عليه فتدبر ولو سلم حدوث عرف
مستند القول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءت فاطمة
بنت حبيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالضمير في ادبرت فيهما الامر فيه
للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب فاذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومقتض للاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب فظاهر معناه المتبادر وقيل نحن نمنع بطلان اللازم كيف والتخصيص بمراده مغير وليس الا المنافاة للظاهر فتدبر مسئلة صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ المأمور بالمرة اي باتيان الفعل مرة ويحتمل التكرار بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهبنا الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا والفرد يعتبر العموم انه لا يحتمل العدد وعندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورده المص اياه بانه يأبى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رده فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وتأتى عنه لبعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالوقف في استعمالها في المرة والتكرار للاشتراك بينهما او الجهل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب في الاستقبال من المأمور وخصوص المطلب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف الصيغة عند بعضهم للمرة فالحصر كما تقرر المدعى ولعله اراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سيجئ ان الامر مختصر من المصدر المفرد الدال على الوحدة لعقال وانتظر فانه سيجئ ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا اتى المأمور بفرد واحد فانقطع الطلب ولغو الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا اتباع بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المتكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأبى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ان يندرج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة وكونه مواجدا بالامتثال فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم ثبتوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسيجئ ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون الفعل عاما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فافهم يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا وبالمرات تجوزا قال هو الحمل على التاكيد والمجاز خلاف الظاهر فان التأسيس والحقيقة اصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا ينفي ظهور احدهما بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرات وفيه ان في هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت لبعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالاولى ان يقال احتمال الصيغة حال التقييد بها لا يمنع خصوصيته حال الاطلاق في احدهما وجه الدفع ظاهر فانه يلزم ح التجوز وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل منقوض بافعل الفعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرة على التاكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا
نقول الامر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد
عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا ولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها مامورة
انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانا
لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لجزء جهاتها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستدلال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي
فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو اي الغير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره
ظاهر وفي الزكوة السبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة
فتامل فان قيل ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرر لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلبا
كلاهما واحد الجواب اولا قول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على
المستوي بينهما والحق انه لا ورود لهذا الا ان لا ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده والجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان
اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر عن الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء للحقيقة اذا المطلوب
في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين يعد وجودا للحقيقة عرفا ولغة واذ في
الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والآخر للكف وحاصله
ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بينه فافهم وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في
الامر مانع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للكف عن المنهيات الاخر اذ التروك تجتمع
لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون
الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخه اي انتسافه بكل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار
والنسخ غير مقدر وفيه انه ان اريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شناعة في التزامه وان اريد انتساخه
في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه وفيه ان الكلام في ...
غاية ما يتم من المانع منع الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ابديتم مانعا
فقط دون غيرها من الافعال وهم قالوا انما يفيد التكرار ان امكن والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة
والوضع لانها ضائعة ح فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى لتحصيل القياس لغة بان يحمل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على التكرار

دلالة الصيغة فاذا لم يدل الصيغة عليه في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف صرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يتوجه هذا ما اجاب به عنها في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يتصدى منه الاستعمال في ما ليس ايضا ففي غير المتضادة قد يراد ويدل الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداده كما مر في الاحكام ودوام النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المامور به فاذا جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي مستوعب بل النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس النهي ههنا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المصنف بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفة دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه مفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اداه مرة فلم يبق امر حتى يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا الا عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ وان اراد المجيب بالتكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرر الامر بتقييد الدوام والتكرار وبتكرر السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فانما كان الوجوب لتكرر تكرر العلة او ثابتا لتقييده به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار بل فهم من الخارج واما ان لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت ان القول بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار او الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق دال على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا للمرة قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا انه الظاهر فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى نداء انه يلغو المرة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على ان مفهومه لا يحتمل التكرار والا لما صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب الى المجاز فتذكر وسيجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المستق

ان فرد منه مع ما له وعليه فانتظر قيل في حواشي مرزا جان فيه نظر اذ المرة يوجد في ضمن التكرار فيصح الامتثال به ثم ان الفعل الصادر عن المامور في
المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم تكن مطلقة
لما صح الامتثال الا بالفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينهما كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول ان اراد
بالمرة ايضا د التكرار وضمم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزءه فيتحقق الامتثال بها والا لم يكن من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة احجنا هذا لعامنا ام للابد والحق ان هذا سؤال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدر المنثورة واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك فقط بانه لولاه لما اشتبه عليه ولما سأل او يستدل به للاشتراك معنى بان السؤال كان لتبيين
احد متعدد فيه وهو المقدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المص وكل محتمل بعيد لظاهر
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وبهذا اندفع من بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه يتكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سبب ام لا فسأل
فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام وروي برواية السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد وكذا عند الحنفية خلافا للشافعي لم يعرف والاكثر مشايخنا هذه المسئلة فرعوا على المسئلة
التكرار مسئلة مطلقة وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستقلة ولعله لهذا
افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المامور به وهو المبدأ مرة بعد اخرى والعدد لتعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والتعدد والتكثر ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطاء فان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وتشيد اركانه بعض اساتذة عصره في محكم الاصول التعدد متفرع على التكرار
واما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر بسبب وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد والاعتبار بشأنه
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان ضربا مثلا ادرج ضرب لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مفرد ومنكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فهي ليست
الا للحقيقة من حيث هي والا لصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد اصلا وهذا البيانه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة ولما
ولهذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر دفعه بانه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتأكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدء المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلا فتامل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابقي في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابقي مندرج في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدء من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضا لا يكون الا بالاتيان بافرادها الواحد ويلغو الاخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى الحقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ويلغو المرة الثانية واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الاخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدء بل التطليق وهو المبدء ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدء الماخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العرب متفقون على ان المبدء الماخوذ لا يكون الا بشرط لا فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس هي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك او طلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس واما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رح فانه عنده يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الاخر فهي ايضا بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوكة هي الثلث او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركة فيه كذلك الاثنان ايضا واحد بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس فانها جنس واحد واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحدا بل لا بد من اعتبار الشارع احكاما مترتبة على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع له احكام غير احكام الاحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الاحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الا ما لم يكن لها وحدة ولا يقال مجموعها انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا هذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انها صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام ثم قعد ثم قام لا يقال لهما قيام بل قيامان كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهذا ينادي اعلى نداء على انه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان ياتي بالفتح والقيل لو لم يحتمل الامر العدد لم يصح تفسيره اي بالعدد مثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فقد ان قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير اذ ان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التعميد بالثنتين لا جرم عن الوحدة واريد بجنس وقيا واما اذا سلك على مسلك سلكنا الاجابة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فتقييد بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان الثنتين ليس مدلولا منفيا ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الاخر فلو ماتت قبله لم يقع شئ وهذا ينافي ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مفيد لمعنى لا لان المطلق يدل على الطلاقة والقيد يدل على معنى اخر فتدبر فرع لو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان الكل واحد بالجنس فيصح عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشرب العشرة ولو نوى كوزا وحب كوز لا يصح هذا ما قالوه فيه ما فيه ووجهه ظاهر سوى انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضا لا يكفي الصدق عند العقل بل لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والا مكابرة فتدبر مسئلة صيغة الامر المعلق بشرط وصفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي للتكرار مطلقا فان كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق انه يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح تكذيب مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكي المصنف انتفى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم به بعد ثبوت علية العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان هيئة الامر للطلب فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كلما فلا يفهم منه التكرر فانا نرجع على انه ليس كلما واما التكرر بالعلة المعلق عليها فللضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع ومع يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف وانقيل ان مراد من قال انه بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت فح آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة انها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لاجل العلية قال انما لم يكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار العلية للطلاق فان قلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية في السرقة الثالثة يد السارق اليسرى مع انه السرقة الموجبة للقطع وجلد الزاني في الزنا اذا زنى بعد الجلد مائة وجب الف مرة مع ان كليهما علة قلنا لم يتم علة لقطع يد واحدة اذ اليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعا وتوبيده ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

وفي السارقة فلما يوجب الا قطع جميع ايدي كل فان اليد اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرت السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة لسرقة فات المحل للقطع فاي شيء تقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى لسبب آخر ثم سرق
لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فافهم فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق
بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر ولا ينفعكم
هذا ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم عليته الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تأمل فتأمل بتكرر والتكرر في العلة قالوا لو تكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدونه فاذا تعدد كذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد وقلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد دون الشرط
فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد والشرط انما هو باعتبار الماهية فاذ التعدد ماهية الشرط لتعدد المشروط فقط فافهم مسئلة
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فيوجب المبادرة واما غيرهم فاما اي فنقول الذي
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التأخير او غير مقيد به قوله محدود
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري وكالقضاء للصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
للفعل في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي واصحابه قال ابن برهان
لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فرع مما دل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي والآمدي وكذا من الشافعية وقيل يوجب
الفور فيأثم بالتأخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبني الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف والامام محمد رحمهما الله
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التأخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الاتي في السنة المتأخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهر
ووجه ابي يوسف ان الحيوة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع اثمه كما صرح به
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما فثمرة الخلاف تظهر في قبول
الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر الباقلاني يوجب فور الفعل
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور يبرأ منه بيقين وان اخر احتمل الاثم
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله يأثم ان بادر لنا مثل ما مر في التكرار
من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولنا ايضا انه لو كان للفور كان الواجب
موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره توجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قالوا الفور قالوا

او لا استفتي للفور والاوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها انشائية قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل للفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة
للحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر بدليل طلبه الحال قاله الامام الاغلب في الاخبارات
والانشاءات والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهي حقيقة عند ائمتنا
واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موقعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما قصد تحصيل معنى قضية هي اشمل وقد صرح هو بان حقيقة المطلق عرفا هو الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا يقصد بالخبر بل المضي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذا الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهو الشاهد الجيد والجواب ثانيا
انما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على التقدير
تمامية بتقييد الاول اقول ولو اراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا او المخبر والمنشئ يقصد ان يقع متعلقهما فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جلي والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع التقييس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
عند المتتبع فهنا لا بد من تتبع الانواع الانشاء والاخبار مع وجود الامر وعدم تتبعه الاستقراء بل هناك استقراء بعض الانواع وقياس الامر
عليها فما تم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يكون فيه الا الاستقبال
فورا كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس المراد بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهو الحال العرفي فالتقدير
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه دعوى المخدور وهو تصريح بتجسم لو قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان
الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال للقرب جعل الامر لها بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في اعمال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة للعامل ولما لم يمكن في الماضي التزم قربه قد يكون قريبا فافهم وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نحوه فيكون للفور ايضا او لا يلزم
ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسألة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور ووضع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيد
بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام كان في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فانه جزاء قالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين ولا دليل عليه وايضا يقبل الوقت المعين كبر السن قال كبر السن
لا يعين اذ كم من شاب يموت بغتة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
موخرا فلا يصلح الكبر متعينا للتاخير او الى آخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل للدليل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر ازمنة الامكان دون
التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من ازمنة البقاء وقد يستدل بفائدة واليه في الكشف ان مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالفوت
في العمر انه اذا سالنا سائل وقال قد وجب على الحج فهل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فانا نقول نعم فنعلم بالاثم بالموت

مع التقوية والقلنا لا يحل لزم الفور وان قلنا انما ان في علم الله موتك فالتاخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول
عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ ابن الهمام بانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك
العام الآخر وح صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في الحكم كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط فيه الظن فللمفتي
ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم ان مات فجاءة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يذهب
عليك ان مادة السنة مانعة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بالمرض اسرع وشهر غير نادر فنفي الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب
على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض الذي يظن به الموت فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات
وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا احتياج الى التقدير ولعله
اللغة والآية الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا لا فح لو كان الامر للفور لزم كون هذه الآية تأكيدا
والا لم يكن للفور فيكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة
فلو لم يكن الامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور
او مستعملة تجوزا والتاسيس خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال
للآتي للواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة
وانت تعلم انه لا يطلع لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر ثم
انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويل الآخر كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل
على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فالتقريب فيه انه ان اراد ان الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان اراد
ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور
هذا فتأمل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت
اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت
ولا شك انه لا يجوز التاخير اصلا الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب
كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغايته
لزوم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغايته
ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كما في الظهر الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا
يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية
فذهب طائفتهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا شنيع عليهم في حكم الوقف وذهب المقتصدون
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى
بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب

تحقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا ظاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التردد
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة بالتاخير والشك انما هو في الاثم في التاخير لا في ابقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحمل
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجبة ام لا لانه لا امن من الفوت ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليأمن من الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بان
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدرى انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة
لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه اتى نفس المطلوب
فيحكم بانه في اداء الممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه حمل كلامه وقسمه وليله قوله وجوب الفور وجواز
التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا لثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار ذاته ونفسه
واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير اوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاعا في وقته المقدر شرعا فليس فيه
امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم ورد دليل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فالقطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والاتمام فيه
ليس وايجابه بوجوب البدار فتامل قلنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاتم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بشيء لغيره ليس امرا
من الامر للثاني الغير على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داود عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فلا امر للصبي من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر انشائي من الآمر الاول
كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المعهود نقل الخطاب فيه فكان
والمخاطب نقل مأمور بمثله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امر الثاني لزم معصية العبد عند مخالفته في قوله للسيد
مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يأمر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم
لعصيانه من العالم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير متحقق لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى
امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امر الثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف
فيه بالاستخدام واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب
ان الكلام في ان المقدر الامر العام للسيد بامره بل هو امر له منه وح فلا توقف للامر له على امر السيد وامره وعدم امره سواء في تعلق الامر بالعبد
من الامر فلزم التعدي قطعا فلذا غير المصنف الاداء بوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بلا واسطة اي بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر جعل السيد سفيرا له فوافقه
وليس فيه تعد والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تأمل فانه حقيق بالقبول لم يستعمل ثانيا لو كان القول امرا للعبد لكان قوله مناقضا لقولك للعبد لا تبعه
لان الامر بشيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة والثاني باطل ورد بمنع بطلان الثاني لجواز النسخ اي يجوز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخا له ومنع المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كك بل الظاهر
ان العقلاء يفهمون بكذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر مر المأمور من امر الله برسوله وامر الملك وزيره بان يأمر بالاوامر على
منوال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما نفهم ذلك بقرينة انه الرسول والوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متماثلين فيما يقبل التكرار نحو صم اليوم صم اليوم والعادة مانعة من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين صل الركعتين او غيره كالشيء اسقني فانه اي فان لم يكن واحد من الثلثة مؤكدا اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان المعاد معرفة يعين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب ودفعة تندفع بالاول فقيل الامر الثاني تاسيس جزما لقبوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة الجديدة لا لنفي التوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب والفعل مرتين اي غيره اي الوجوب مرة كما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التاكيد مخالفة صيغة الامر في غير معناه حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول منه فيه اذ مرادهما خلاف الغرض من وضع الكلام وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التاكيد لا تحصل البتة وفيه اي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وفي الثاني اي القائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد فيظن تابع للاغلب ورجح هذا الرأي بان الاصل براءة الذمة وموافقة التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ الشك من بعد كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان وشهر رمضان وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شيء فتدبر وفي العطف اي فيما كان الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في العطف لم يعهد فيحمل بها الا بمرجح من خارج يصرفه الى التاكيد

مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لان العين غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والا لزم الاستبدال قال ومعنى قولهم الديون تقضى بامثالها انها تقضى بافراد مماثلة لها لان الديون اوصاف في الذمة والمؤداة افراد لها لا انها تقضى بهوية معينة كلا لما ثابتة في الذمة معنيا اذا وجبت على المدين اداء والفعل فيها لا نحو اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمؤدى هذا الدرهم وهذا مغاير له نحوا من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجيه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه رح المطلوب جزئيات حقيقيات مجازا فتأمل فيه فانه موضع تأمل لنا ما تقدم في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان المبدأ الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر وقولوا ولنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان الامر مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا بعينها لا يصح طلب الفرد المنتشر ايضا لذلك

ولا طلب المعين اي معين كان لانه مطلق لتعمات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والشيء لا تعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهذا ايضا
كما في الحاشية فافهم وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويثبت بالعلم الفعلي فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم البتة بعد
ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اي معين كان وجه المطلق وليس هو كالماهية فانها على تنشئة مبهمة غير متحققة في الاعيان كما ان التعينات
فانها علل للوجود والمكلف متخير في الاتيان به اذ هو مبهم في مطلوبية بالوجه فلا اجمال اصلا وهذا قريب مما ذهب اليه مشائخنا ان معنى الامر
ايقاع فرد فتأمل فيه فانه يلزم منه اخذ المرة في مفهومه وقد نفى عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان
فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادي الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود متشخص جزئي لان الوجود بدون التشخص غير
معقول ولا شيء من الماهية الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شيء وبشرط لا شيء اذا حصلت علمت انه ليس بشيء وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للماهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شيء اي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض هي ليست الا ذاتها
كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في الخارج فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكلية
وهي الجزئية واعتبار اخذها بشرط لا شيء اي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لا حظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء
اي بشرط كونه معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والماهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة لوجودها وهي معدومة بعدمها الخ
اذا عرفت هذا فنقول كل موجود متشخص ان اراد ان كونه متشخصا مجامع للوجود فمسلم والماهية لا بشرط شيء ايضا متشخص بهذا المعنى وفي الكبرى
ان اريد الماهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغائر الماهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان اراد كونها
متشخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا الكبرى ان اريد في الكبرى الماهية التي يكون معروضه للكلية ولو في ضمن فهي ممنوع فان
الماهية لا بشرط شيء هي التي تصير جزئية متشخصة وههنا تم الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ما هو عين لو ... فليس
موجودا عند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان الماهية لا بشرط شيء محمولة على الافراد وقطعا موجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
واذا وجد الانسان يكتب وجد الكاتب المطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا ليس وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب
الى ما ذهب مشائخنا الكرام رحمهم الله ان المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شيء استراح عن هذه التكلفات فان الفرد
المطلوب موجودة بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له غير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه **مسئلة** الاتيان للمأمور به على وجهه كما طلب
مع الشرائط والاركان هل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمأمور
على وجهه لا غير وان عرف بسقوط القضاء ... تحقيقا اتفاق ... الى العبد ونحوه فالمختار عند الاصوليين كلهم انه يستلزم ولا قضاء على الذمة
وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزم ولا بعد من الحكيم ان يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل هذا بعد
ان يثبت في الذمة مثل الواجب ويسمى قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعد ادائه بديهي لا يليق
بحال عاقل ان يتفوه بانكاره فضلا عن تخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي اعلى نداء بكون النزاع
معنويا فهو الاحق بالقبول فيجعل قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا اولا ثانيا اقول لا يقال الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف
بالضرورة في المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يبقى الطلب
بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا اقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء لل

ان يقول حسب ان اوضاع الاداء اقرا صار فيه لكن حكمهم تقيا ء الا قتضار في المعاملات ليس من جهة كونها ماموراً بها بل لامر خارج هو ان المقصود هناك وصول المال مرة جبرا لحقه وكذلك العبادة فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل
ولنا ثانيا لو لم يستلزم عدم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاءه باق بعده اي بعد الاتيان الا لم يكن
محلا لمطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به
على وجه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان معنى عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك معنى الاتيان به كذلك
اي على وجه فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط و بحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان
والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فاسقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة
فاي شيء يسقط بالقضاء والقيل يكون هذا استغفالا آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي به اقتضاء عاد النزاع
لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء ويبقى مطالبته لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده قيل الثاني ليس
عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب
تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبائع الكلية
ممنوعة فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكره من ان المطلوب في الامر الطبيعة
الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية
هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر
الكلام لمثل بامر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط
العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض
انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء كذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان
بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوت ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
انكان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فما اشتغل بما فات منه شيء فيكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمته فهو واجب برأسه لا قضاء الاول
فى شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر ان استدراك ما فات من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها
اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها
فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها
الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بتبيانها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء
لانه لم يؤد المامور به مع شرطه وانما لم يأثم بعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط بهما الاثم فافهم
والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء ان مسئلة خلافية فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان المسئلة

عند الجمهور الثانية فلا يأتي في هذا الجواب من قبلهم والجواب ثالث بان القضاء واجب مستأنف بامر آخر وليس قضاء حقيقة للواجب الاول قد سقط
الظاهر ان هذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مأمورا بالاداء مع ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط ونحوه او واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع لتنجيز مثله فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا
في غاية السقوط فان القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد شغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم الظان للطهارة ادى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء استخلاصا لها وقد يجاب اولا بان هذا امر مرتب على اداء الاول بالامر والثاني من غيره
وهذا غير واقع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان تشهدا بالتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فان الكلام في التسمية والمودى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فيلزم غير المعهود
قلنا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انه وهي بغية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب الرابع على ما قيل الامر
بظن الطهارة ما دام باقيا والا فباقيا ان شك هذا ايضا اختيار لشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه واذا كان خطاء في الواقع فعليه
ثم اذا ظهر الخطاء لزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فانتفت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما ان الماتي بها انقلب فاسدا بظهور فساد الظن
وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يحيله بعد وما يحوا
من ديوان الثواب قلت ان الصلوة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة
يجب القضاء لتفريغها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل صلاة من عليه السهو فانه بخروجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة والباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطاء ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مستدلين بما روي حيث حكي
في الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
مستدرجا هذا قياس بعض جنسه مع على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم للمطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل
والامارة عليه فالخطأ فيه للغفلة عنه فلا يبعد في افتراق الاصابة والخطاء واما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطاء وقع الحرج العظيم وليس يمكن
الاحتراز عنه مع وجود الاغماض الموجب لثواب الاثر في العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فتدبر هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء فتستخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر وارد نحو كف عن الزنا فانه اقتضاء للكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى وما خذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب واستحسان تام لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
انه في كف واكفف الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الاصولي لم يتعلق به وهو لا يتعلق بالنفسي ان
اسم الامر بالمقابلة فالنقد على منوال تعريف القاضي قول المقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل

لا الفعل استعلاء والقول بمن دونه لا الفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليهما مثل ما يرد ههنا كذا ويدفع بمثل ما دفع به ثمه
ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
والكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه ورد مثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شأن نزوله انه للتحريم التحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا اليأس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان اخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل له صيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغة انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او متواطئ موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر نظيره بعد الخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمه ونقل الاستاذ الاتفاق
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيما لعله فيه دقة لتوقف الامام فيه وفيه انما يشير لو ابدى
عدم الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة اصلا لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لنا ان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في النهي لغة سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير النهي
عن موضوعه والحكم بذا مكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه ما قيل بامر الا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مترتب الآثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار رقا فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه التقابل
تناف في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والاقليس في الميد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب الماخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للماخذ في العين والظاهر ان الموجود فيه يترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والامر
سح منه للطلب لا للايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيهما يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اراد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت او معاملات ويختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اراد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير فهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا لاجل الذات ومقارنة وصف او مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب

[illegible]

احد الى نفي لها الفساد ولو في المعاملة فانقلبت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن لذات لا لاجل الوصف كما صرح
به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا الاصح تعلق النهي لذاته عندنا
بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب متعلقا بالاول ههنا والجواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي
بما هو نهي من غير ملاحظة معارضة يدل على الفساد ولذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادة في موضوع المسئلة واما في الشرعيات
وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية لمعارضة عنه فتامل فانه موضع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد
بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملة فدل انه على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء ان سلم في غير الشرعيات اما فيها فغير مسلم ولو جعل الكلام
فيما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتج
في الفساد بغيره من القرينة الصارفة فهو الفساد وشيء ما لكن استدلال الحنفية على كونه للذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم دل
على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتامل ولنا ثانيا حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم
انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح
لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان ادعى بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبيح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك انما اذا كان
الدال مطابقة وله افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم القبح بضرورة حكمة الناهي
من باب الاقتضاء او الدلالة الالتزامية الخارجة ولا انصراف فيها الى الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى ان حكمة الناهي لم تقتض
لو النهي مكانا نمل النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل النهي
على الفساد لناقض لتصريح الصحة وهو باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلت
ما نهيتك كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح بالصحة مغير له وذلك ان التقرير بالملفوظ انه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح
بالصحة مناقضا المفهوم منه العقل لما ان القبح مناقض لمفهوم الاجزاء العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلانه
تامل المقتصرون على الفساد في العبادات قالوا العبادات مامور بها فلا يكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب بجواز ان يكون النهي راجعا
الى الوصف فيكون الاصل مامورا بها لذاته وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد لتغاير المتعلقين للمامورية والمنهية وهذا
الجواب انما يتمشى من منكري استدعاء الفساد واما من قبل مدعي الفساد ان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية
واما انه ليس في المعاملات فلا يدل عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنها كالعبادات فانتقض الدليل وقد يحكى دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا
عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فيما سوى النهي كذا في الحاشية وفيه دخله على اصل الدليل فان العبادات منها
ما هو منهي عنه فلا يكون مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا اندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا
عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع لان منها ما هو حرام فيتحقق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجيه الكلام حينئذ انها غير مامورة
لكنها مباحة القبح فيها فيه النهي فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد توهم الفساد فيها ايضا وهو خلاف ما

المستدل وتم النقض وان اريد انما حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مضاد لها وان فرق بان الاباحة لذاتها والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لابد ان يكون بحيث لاينقلب اصلا فتدبر فيه وبان ذلك ان الجواب المحقق هو ان للتغاير في المحل وقيل وكان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فيخلي العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلابد ان يقول الناهي جعلت هذا الشي سببا لهذا لكن لاتفعله ولو فعلت ما فيتك لايخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك وثبت مع الحرمة واما ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها يكون الثواب الاخروي فالعدم بالنهي فلا يصح قال في مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكر من المثال فنفيه دليل معارض عن مقتضى النهي وقيل هذا ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه وان المقصود في العبادات الثواب لكن لانسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشي عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لايوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فاسقوط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكر في مطلع الاسرار الالهية ان النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفهمه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتضى للصحة فكيف يكون نافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب مسئلة المنهي عنه لايكون ممتنعا مطلقا او عن المكلف عندنا خلافا للائمة الثلثة مالك ابن انس ومحمد ابن ادريس الشافعي واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى وبور نافي جواز ما هم لنا انه اي المنهي عنه مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا اذ لا شي من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعا بوروده ولا انه ممتنع بهذا المنع وهو ابي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهي وانما المنهي مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولايخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع فنفعله واجب او ممكن ومحال وروده النهي صار ممتنعا فهذا انقلاب محال بل المحال محال وايضا قالوا يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشي قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة النهي حقيقة النهي الانتهاء بالاختيار الا بالضرورة والآن يصير امتناعا بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لايصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فالثابت لفعل مقدور والمنهي عنه ان الحقيقة الشرعية ثابتة لها شروط واركان ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهى عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرطا وكذا اذا نهى عنها من غير الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي فجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لاشك في ان الشي بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لايصح ان يقال ان الشرط بالنهي اصلا بل النهي يقتضي ان ما

المنهي عنه وجهاد الشرعية تما فيه نعم يستبان بالاوامر الشرعية مناداة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج من امكانه الذاتي
فالقلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجيء جوابه بالتجويز في المنهي عنه او النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما تمتنع في امر
الشارع بالنهي فيجوز ان ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست
هي مشروطات من غير شرط ولا امتنع لتعلق النهي بها وانما تمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة
بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم ان شرط او ركن بدليل آخر لا بأس بحملها على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وهذا ينبغي ايضا اذا قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق
بها عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصود هم بان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان
الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد تقرر مقصود هم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة
وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجهات موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة
فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات فالنهي المتعلق بها
عند عدم وجود الشرط النهي عن امور ممكنة بالذات قد يستحيل ترتب الثمرات عليها وهو مراد هم بالممتنع وهو كاف في التقصي عن ايجاب الفساد
الذاتي للنهي وسيجيء جوابه ان شاء الله تعالى مع ان الادلة الثالثة مر جوابها ان الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز والتعلق النهي بها
صريح انهم يجوزون كون الصلاة بلا فاتحة جزءا منهيا عنه مع ان الشيء مركبا من الجزء ممتنع بالذات فافهم وأورد ثانيا النقض بحو قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابوداود فنهي الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر قلنا هذا
محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء لا نهي النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس تمكن صلوة في ايام الاقراء وهذا التصرف في صيغة النهي او قلنا المعنى النهي
الى الايقاع والعزم عليه الا الى الفعل فالمعنى وعي عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن فيه عدم الاعتداد
بالاستحالة بل معاينها وان كان من غير فائدة وانما حملنا على احد هذين المجازين لقيام الدليل العقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في
تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول باحد التاويلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة التي هي لباس القيام والقعود
والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن يخدشه
انما يتم هو لو كانت الصلوة لغة لاسم والحيض سائرات بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت آثمة وما يجد سواه صحيح فيها الحجر
والمنافيين وهو ما كان في صلب الآباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الام من الحمل وما شبه ذلك كبيع الميتة كلها منفيات اي
ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي اوليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقود او وجود الشيء
من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصلح لتعلق النهي بها فافهم اتباع الثانية قالوا الصلوة منقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك
في الاقسام فالصلوة التي هي فاسدة صلوة حقيقة وقد ورد النهي عنه قلنا اولا هذا التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع
عليه قلنا ثانيا سلمنا انه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل في ذلك كتقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وكيف
يدعي احد ان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن من الشيء فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة المنهي عنه لعينه

لايكون شرعيا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل بوصف مجاور او خارج فالاولى ان يفسر الشرعي بما لايدرك
الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه ان الزنا لايدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لايدرك
الا بنظر الشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لايدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لاجل انهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر ولاحق لعرق ظالم لنا ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالعرف واما الاولى فلان كل مشروع فلان التشريع انما هي
لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبيح فيقبح
لاجله وههنا بحث فاستصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لايكون قبيحا لذاته والثاني
مامر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غايته ما لزم ان ما اجازه الشارع لايكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون
بعض انواعه كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فنهي عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاقدة الشروط او الواقعة
في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مولفة/مؤلفة
من امور حسنة لاتكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة عن امور قبيحة لايكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها لا يليق به بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن اجزائه التي هي امور حسية فاعتبار حقيقة مؤلفة من هذه والاجتزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق الحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لايكون
الا ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف بالمنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرة
ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل عدميات وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل لبعضها اركانا ولبعضها شروطا فصارت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا وعلمها اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة الركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تيراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عروض وصف او مجاور
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فحينئذ ينصرف في النفي او النهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وان جعل لبعض الامور ركنا ولبعضها شرطا

فهو نفي يدرك بالعقل وان المشتمل منها على الاركان والشرائط لا ينعدم بعروض عارض لان الحقيقة التامة بوجودها موجودة في نفس الامر قال
ان الصوم في يوم العيد فغايته جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فانه الا باعتبار وصف عارض فالنهي
عنها منه لذاته ومنشاء ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل المجاور وانت قال المصلح
الاسرار الالهية لا يمنع المخالفين فان طورهم ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا ماتك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي
مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان الحقيقة الصومية في المتعارف من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد وهو دعوى ثم
الاجماع غير مسموع لو تم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام قدس سره والتحقيق على ما فهم هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي
لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع
شرعية لمصلحة وما ذكر المعرفات بهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط وجبه تقرر
في الشرع فلا يكون غير مشروعة بالذات لقبح الا اذا اخذ هذه الامور في من الحيثيات فلا يتعلق به النهي لذا احتاج الا ثنتية الى الصوم والصلوة
في الاركان او فانا سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة واعطاها الوحدة ونحو والحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها
عليها وهو الصحة الشرعية فلا تستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان
شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع حتى اخر الاب وبعبارة اخرى الصلوة المنهية اي فرد من افرادها والتي اعتبرها الشارع
ام لا وعلى الثاني فهو والنهي عن الصلوة بل عن شيء اخر والنصوص يابى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
نهي عن صلوة وكذا ايضا وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والا لزم وجودها من
غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق النهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام
فلا يكون باطلة الذات قبيحة لنفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما هو ذاك الا القبح لوصف او مجاور والى هذا كله اشار الامام
محمد رحمه الله فيما روي قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه انه اعلم تقع الطلاق في الحيض فانه في تحريم وانهى فعل عن الطلاق
في الحيض ولم تجي المنهي عنه الطلاق هذا الكلام الاخيار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر حالة
الباطل القبيح بعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ومع ما ولا يكون الصلوة والصوم المشيابان لاجيا انها صلوة وهو ما
لا انتفاء الذاتي الا سنه الصحة فالصلوة الغير الصحيحة مستحيلة فلا يكون متعلق النهي فالشيء الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه
لا على الوصف وهذا التقرير يلوح اثاره من الشيخ ابن الهمام والمصنف في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة
في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لها اثر في كتب المشائخ نعم الذي يظهر من كلماتهم ان الصحة من اللوازم فانما
تنتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من ابانة ولك ان ترجع الى ما قررنا من الحق الصراح فتدبر لعلها ينفعك في
كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل المطلب الثاني
الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فهو مشروع منها باطل وزن وصفه والذي من تتبع كلامهم فهم انها صيام ورد
النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما ماثم الا الاتيان النهي عن الصيام في حق تنهى آخر واذا وقع صوما

لا بد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لا تعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكر وقد

الكلام للامام حجة الاسلام ما ترجمته بالعربية فاتت الشرط او الركن ما يتعلق به اسلفه هنا وليعد في الكلام كلام
هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية
وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على الماتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية
في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكر واورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم
الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزء منه فاثباتا وليس الا الوضوء مثلا
فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج هنا كذا في شرح المختصر مطابقا للمتن ثم هذا لازم عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن للشرائط
فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابهم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى
قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقد الشرط واو لم يعتبر الشارع
هذا الوجود لزم انعدام الوجود وسيجيء حله ان شاء الله تعالى والمشهور تقرير بان التقييد بمقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا
عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزء مفهوم الصلوة ولا يكون
جزء الحقيقة وارادة جزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله بان يكون جزء العنوان لمفهوم المعبر جنسه لمفهوم المسمى وليس جزء الحقيقة
حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشروط لم يتميز الصلوة عما ليس صلوة وهي الاركان
الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا
عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة
والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما
يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط
ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان وجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في مفهومه
فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم انعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول
ما ذكرنا ما في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط يقولون للمقبولة
منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاحاديث
ونصوص جزائه الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تجرس للقارئ في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة
منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في حالنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده
فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في اللزوم
ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اذ النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات
يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف الحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار
من الشارع من حيث هو شارع وبجعله بخلاف الشرعي فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وفيه
ثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاشكال تعلق النهي

بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهي عنه فيه شيء شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطء فاتفقت مع الباطل نفس العقد لا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع دل بان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه شرع لاجله ولما لم يترتب هذه الثمرة عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي المراد الدال على العدم تجوزا

مسئلة النهي في الحسيات قدم تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اي البطلان لذاته وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا دال على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح سببا للحكم والثمرة كـ ثبوت نسب الولد المتكون من الوطء في الحيض واما النهي في الشرعيات فعلى فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا عندنا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون الشيء ممكنا واتيانا بالايقاع ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزم منه ان لا يكون مشروعا فالاعمال بالوجهين دون مقتضى النهي فقط لما يقتضي على المقتضي كما علمت مفصلا وقيل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا علم تعلق النهي لاجل الوصف اما اذا لم يعلم ففيه خلاف فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح بما هو اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس في نفسه قبيحا وانما القبح لاجل كونه موجبا اتلاف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتفويت سعي الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب ان النهي مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا اقتضاء لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغايته انه يلزم كون الاصل ملزوما للقبيح وهذا والقبيح لا يكون قبيحا لعينه بل بالعرض واذا لم يمكن فساد الوصف وجب الفساد والاصل فيبقى الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد للوصف كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وصح النذر بصوم يوم العيد لقوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي صلوة وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه الشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة كونها عقودا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت الملك قبل القبض وعدمه فتدبر وقد اعترض بان غاية ما لزم انه لا بد في مسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من اين لزم ثبوت استحقاق المثوبة والاتيان بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية السخافة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المجتمعة للاركان والشروط ومتى تحققت ترتب عليها الاحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمرة اصلا وقد مر قبل هذا لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يستشكل بان انعقاد النذر بهذه الصيام او الصلوة لا يصح لان مسلما روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في معصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاتها او ٢٨١

بل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء او وجوب القضاء لاجل مصلحة فيه ولا معصية في القضاء و
ايضا لمنذ الفائدة ليس بشيء لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يثبت وجوب الاصل لكونه معصية
لا يلزم بها ولا القضاء وجوابه انا قد بينا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور
ولم يتعلق به النذر وان سلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوبة والوضوء
على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة ورح لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة
ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما تتحقق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا
اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان معصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء
وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر في الفرق ثم اعلم ان مشائخنا قسموا النهي الذي به القبح في المنهي
عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح انفكاك العموم مطلقا والى مجاور
كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا لاجل الجمعة وقد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي بمقارنته بنية التحليل والنكاح قد ينفك
عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وفي القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه
ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه ويراد به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء
على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع
فيه غير صحيح وما ادى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بان الصوم
وقته معيار فبفساده يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على المعصية ونهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار
ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين متساويين في كونه معصية
لاجل الغير فان كان هذا اخرجاله عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفى بحديث مقارنة المعصية ويقال ان
اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة
تشبيه لعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد
انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه
الاوقات كالركعة بوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير
فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم
الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد
وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس
الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في المكان
المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب
فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادي الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه ان قدرت

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وهذا من ضروريات الدين ولا شك ان اداء الركن متضمن للتصرف الذي في الارض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالنص في ايجاب الحكم فافهم الثاني في ان التصديق ان تحقق النهي فذلك كما هو في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقدير لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المقتضي من كم الفساد الاصل قائم فلا يتغير من مقتضاه من غير صارف معين للشرع فيه فافهم قال الامام الشافعي في الاثبات لان النهي يدل على الفساد ووجوب حملة فلا يجامعه فيجب الفساد ونقض بالكراهة فيه بل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف ينافي وجوب الاصل في المحل ان لا تضاد عند تغائر المحل فاول بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشئ لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل لشبهة المقتضي وكذا في المختصر اقول الظاهر اي ظاهر النهي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد وايد بما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي الموصوف بصفة يقتضي وجوبها وهو ظاهر في عدم وجوبه كما مر من استدلال العلماء وما مر عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك وهذا غير واف فان مفاد النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما ذكرنا كيف ولا تضاد حينئذ لتعدد التعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع ان لا السلف في النهي من الوصف على الفساد وبقي ههنا شئ هو انه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشئ يمكن مفارقته عن الوصف المنهي والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما انه اوجب الايفاء بالنذر وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر العموم في العيد لزم من الايفاء الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الالتزام لارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والفوات الى خلف لو اتى بكل وجه اختير الحكم بالايفاء وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يرتضي ما يذهب اليه الاوهام في ادنى الرأي من استبعاد ايجاب شئ وتحريمه من سواء السبيل تنبيه القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان كذلك لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض بورود الماء او لغيره مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته كالكذب المنجي في الفاحشة او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات المحسنة اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا النسخ متحدان بالحقيقة فليس في ذاتهما قبح اصلا انما القبح لجهة كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان القبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذه المضاف ولو ادى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد ايضا فافهم ولو كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة اصلا فلم تحله اي كل في اديانهما ذكر الله تعالى في ملة من الملل ثم اورد الشافعية علينا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه محرم لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لازم في جعل سبب النعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب في تضمين النقصان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه ايراد المصنف ان يجيب عنها فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فرد لحقيقة الوطء الموجود بسبب الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية لكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث انه قائم مقام الماء والنكاح من حيث فوات ملوثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر وهذا مذهب امير المؤمنين عمر وابن عباس واكثر التابعين وهذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب للملك وهو المحذور لعينه بل انما يوجب لسببية الزيادة يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل يزيل اسمه وايجاب الضمان ليس جزاء للفعل الحرام وانه فيه قبح اصلا وهو لا يجامع لبقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب التخرج عن ملكه فلابد من الدخول في الضمان لئلا يكون سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحادث عند ايجاب الضمان لا يستند ولهذا الا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قال وتنقيح الاعم فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكورة في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره وهذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل لسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال بغير مالك فيملك الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد ونعم هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنهي عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائما بجميع الافراد عرفا ولغة فالنفي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا الا ان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الاخر لا يقال الكف لا يتاتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف واتحاد الافساد فيه وقد مر من قبل قالوا نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بعدم اوقات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة وامامن عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهو ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بالنظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو التزاما اي ولو كانت التزامية مقصودا ولو كان القصد تبعا احترازا عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية فالحل والحرمة والتفرقة الازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصود وان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية ردا للتسوية بينهما فالعبارة

ليتيسر فيها السوق لمعنى المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام فخر الاسلام
ايضا وهو اي اسم الامام شمس الائمة رحمه الله فيه بعد في الشرعية حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
انها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطاء عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التراكيب لا قصدا
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تعقل ذلك وان لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء ثم الاشارة قد تكون جلية وقد تكون خفية ومن ثمه الحاكم والعلاقة الدقيقة
وجه قد يكون عليها فيما التنبه جلية وقد يكون خفيا تحتاج الى التفتيش فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الآية فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ولم يقل الوالد فيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد نسبا اذ اللام للاختصاص قطعا فيتفرد بنفقته وانه يجب نفقته لا على الام وانه يتبعه في الولد الامامة الكبرى اي الخلافة
في السلطنة العامة فيصح امامته ان كان الاب قرشيا الى غير ذلك فيعتبر كفو للمن ابوه كفو لا للحرية والرق فانه يكون حرا او مرقوقا بحرية الام ورقيتها
بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالتقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص وقد اريد هنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من ينسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان المقصود اليه الايجاب
النفقة عليه فالاولى انه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم كقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانها سيقت لايجاب سهم الغنيمة لهم ودلت على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال
فنفى الغنى عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك عن الاموال والغناء بالاتيان بلفظ الفقراء استعارة ولاضافة الاموال اليهم فيكون مثل لا يملك
فلا يكونون فقراء بل ابن السبيل لقطع يدهم عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا تنافي
الآن فلا تتبع الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك التقرير على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء السنن اي ثبوت ملك الفقير للاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء اقول الاقتضاء
لتقدير وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا من ملك المؤمنين موجبا للملك لهم اي للمستولين
الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فكذا بروز هذا
غير وارد فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر
فالاولى في الجواب ما قال شيخه مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس فيما
كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا ولعل في عبارة الكلام ما يدل على التغير ملاحظة
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكين ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا وموجبا غير مقصود فاشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا الا نعم لا كما يقوله الروافض
فهذا نعم الله تعالى من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما يظهر لشمول الغاية دلت على جواز الاستمتاع من الليل الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل بحيث لم

جنبا في أول أجزاء الفجر، وأورد عليه أن حتى غاية للأكل والشرب فيجوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء، وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن باشروهن أي الآخر بدلالة السياق فإن الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل وإباحة الأشياء الثلاثة إلى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فإذا جاز إلى آخر الليل جاز أيضا بمفهومه الموافق لكن على هذا كونه من باب التنازع غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر وهو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الإصباح جنبا فإنه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للإيراد عليه أصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع

في جزء منه لا في جميعه فإن ليلة الرفث مطلقة أقول قد مر أن التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على أنه نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا إلى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وإن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائما وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته نائما قالت خيبة لك أنمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى من الفجر ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق في جميع الليلة فهو رخص في جميع الليل كما كان محرما فيها لا أن ارتفاع الحظر يلزمه الإباحة أي أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضر فإنه يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز إصباح صائم جنبا فافهم واعلم أن جواز الإصباح صائما جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيها منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة أنها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلا قال يا رسول الله إني أصبح جنبا وأنا أريد الصيام فقال النبي صلعم وأنا أصبح جنبا وأنا أريد الصيام فأغتسل ثم أصوم ذلك اليوم فقال الرجل إنك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بالتقى ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا التقدير

لفهم المناط للحكم لغة بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن بها البعض من أهل اللغة بل البعض من أهل النظر في معرفة اللغة كالإمام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا الإيراد عدم التدبر في الكلام فإنه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل انفهام المناط وإنما تخلف في حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة أن مناط سؤال الأعرابي وجوابه عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام هي الجناية الكاملة على الصوم لا نفس القربة مع أهله فزعم الشافعي أن الجناية الكاملة في الإفطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق

الا فف رفافهم كقوله تعالیٰ لا تقل لهما اف فان اللفظ لتحريم التافيف عبارة ويفهم منه تحريم الضرب لاجل ان مناط النهي عنه ولذا
وهذا مفهوم لغة فكان هذا منصوصاً عنه ومن جزئياته الضرب فيكون منهياً ايضاً ولا يجب في الدلالة او لوية المسكوت في تحقق المناط
فيه كما نقل عن الشافعي فانا نعلم قطعاً انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة واما هذا النحو من الدلالة غير
اللفهم الا ان يجي به اصطلاح كما اشار اليه بقوله وقيل انه تنبيه بالادنى في المناط على الاعلى فيه فحينئذ تخرج ما فيه المساواة لكن لا
من اعتبار قسم آخر سوى الاربعة كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهما مترادفان ولذا
اي ولانه لا يجب الاولوية في المسكوت اثبتنا الكفارة في الاكل في نهار شهر رمضان عمداً كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة لتبادر
ان مناطها التفويت للصوم فانه سال الاعرابي وقال هلكت واهلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه وآله واصحابه وسلم
الكفارة وظاهر انه انما سال لكونه جانياً على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا لاجل فيها لكون الموطوءة اهلاً او وطيها حلالا اي غير
زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جداً وهو في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما نقل
عن الشافعي في قول انها لا يجب على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل
لفعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطي فعل قطعاً فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنوناً او وجوده
في المسكوت وذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بجعل الخطاء الموجب للكفارة فيه وجعل غير الغموس وهي المنعقدة
لفهم ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط ثمه الزجر بل التلافي بما صدر بالتساهل
وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الهتك بما اكد به اسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان
محضتان ولا يلزم من محو شئ ذنباً محو ما هو اعلى منه كيف ونفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحلف على شئ يريد فعله وانما سبب
ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول لنا
ان الكفارة موضوعة للتلافي لانها تارة كاسمها والمناسب للزجر ما تجري عليه من الامام جبراً حتى ينزجر ولا ما يكون في اختياره
انشاء اتى به والا لا ومن ابين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر بوجوب شئ او تركه عنه فلا وجه فيها للانزجار
فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالیٰ بما عقدتم الايمان
العقد باليمين وهذا اتمام للغموس والمنعقدة وكليهما وسيجي ان شاء الله تعالیٰ تحقيق لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء ما جاز الاختلاف
فيها لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً ايضاً فتفرع ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة
واما معهما فلا حد فيه عند هما ايضاً بدلالة نص ايجاب الحد في الزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا
اذ قد يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهي مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا
اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين
واما في اللواطة وايضاً ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون انقص شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود
المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطاً فتامل وقد سمعت مطلع الاسرار الالهية حين اشتغال القراءة التلويح عليه قدس سره
ان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان تواباً رحيماً اريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا

في الآية السابقة عليه ولتشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكى هذا الفقير عن مجاهد فعلى هذا الظهر لعبارة هذه الآية ان لا حد مقدرا فيها بل فيها الايذاء
تعزيرا وتأديبا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة العبارة فضلا عن
مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان اجراء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل ونحوهما صعب فان فهم المناط لغة ههنا كلا
ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد نظر ادق فيجوزه العقل تجويزا ضعيفا وفي القياس ربما يكون المناط فيه اظهر من هذا فتدبر
وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف لان المناط
للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به قصدا آية العمدية فهو والمحدد سواء وقال ابو حنيفة رحمه الله
ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص
فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه
شبهة الخطاء وهو انما يكون بآلة لا يطيقه البدن في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا وسمعت عن مطلع الاسرار الالهية ان الفتوى على قولهما
واما هذه الدلالة ففيه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا يقوم حجة مع احتمال فافهم

مسئلة جمهور الحنفية والشافعية على انه اي الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض منا
ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض الشيوخ
الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي الفحوى بديهي ولهذا اثبت به الحدود
ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود
ولك ان تمنع الصغرى كيف وربما يكون لبعض الدلالات اخفى من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا الفحوى فهم المناط فيه بديهي للعارف
باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظريا باختفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس
دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشائخنا فافهم ولنا ثانيا القطع بالافادة اي بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
عند من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على
الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير متشرعين بشريعة نعم اعتباره اي القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك في غير الجلي واما
الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون مثل لا تعطه ذرة
فانه يدل الا ان لا يعطه الكثير مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم
اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير كذا في شرح المختصر
لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئي تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولا اياه ولعموم هذا القول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجيب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن
داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع ههنا بادي الراي

فيثبت في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي واتباعه وقالوا لا المعنى الموجب وجود داعي وجوه الحكم الاصل الامر
لما علم فيه فيثبت الحكم فيه لا بل المعنى الموجب وهذا هو القياس اقول في الجواب ما حاصله ان المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظر فيه حتى يكون
قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير ان اذ النظرية غير لازمة للقياس
كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم والجواب في التحقيق ان المعنى شرط التناول اي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة تجوز
التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فما احتمله الناس انما هو يعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس
يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه عرفا والدلالة النص عند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول
الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ههنا قياسا يلزم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم لوجود العلة فانه ما في الباب ان التعليل
وجود العلة ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى
الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ لكونه كمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى
ووجوده شرط التناول وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط
التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قول من يقال ان القياس جلي لم يكن
فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يرد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة
المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ
المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضي فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدما بالتصحيح للمقتضى من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يقدر
فيقطعه الضرورة وهذا معنى قولهم الا لازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما بالتصحيح الكلام وهذا اصطلاح
مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان متناولا للمقدر في نظم الكلام ويقدر اي يعتبر القدر اي ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيتقدر بقدرها
فيسقط منه اذا كان مقدرا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة مستقبلا بادونه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط
ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر
لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا للامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الامر
ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة ان نوى ويجب في ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
ولم يستغن الهبة عن القبض اي لا يستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف فالبيع
هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتباره للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الامر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا يعم هذا المقتضى ولا يخص لانه
زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد منه الخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعامة
لا يتكلمون عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتباره في مستغرق تعين البتة بل ارادة بالعموم عموم يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء
فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده
فيتقدر بقدر الضرورة التصحيح ويمكن التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل نعلين والا لكان في المشتقات المتقدم ولا يصح اعتبار العام

اولاً ثم التخصيص لانه امكان المتوقف عليه امراً عادياً في التخصيص افساد للكلام وامكان امراً خارجاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف
الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهذا ظاهر فيه فيميل ان يخصص ولا يصرف عن الظاهر بمخصص فقط وضح ما عليه الامام فخر الاسلام
ان المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضاً فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف
نحو واسأل القرية ليس منه فان المحذوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام
لا تبيينا للفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية والاعمال
بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقاً آخر مختصاً بتلك الصور اورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي يزعمونه
مقتضى ينتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل اسأل اهل القرية يصير القرية مضافاً اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال
مضافاً اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعاً فيقدم العبارة
على الاشارة لكون الاولى مسوقاً له دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه واما الدلالة فهي ثابتة
بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالماً فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري
فما يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جانبه ما اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لقوتها
بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلاً كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضرورياً كما في الاقتضاء محل
تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين يتعارضان ويبقى النظم سالماً ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق
النظم سالماً ثم اعترض بان القياس ربما يكون قوياً من بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص واما ما سواها فظاهر انها ربما
تكون ظنية والقياس يقوى بالظن غيره ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تتقدم
على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمناً او التزاماً والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيه دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمناً وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمناً فيدل بالالتزام فجعلوا الالتزام
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه في المفهوم وقسم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف
عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره وكما تقدم او يتوقف عليه الصحة
عقلاً نحو واسأل القرية فان القرية لا تسأل فلا بد من التقدير نحو اسأل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعاً نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر
باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع يسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح
عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولاً فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاول

يدل على معناه مطابقة وكذا الالتزام فافهم واما ان يقترن الكلام بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا من ان يقرنه صاحب تمييز فكيف يقرنه من هو افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة بقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد فانه سوال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الايماء نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان لم يتوقف ولا يقتضم الى غير مقصود ويسمى اشارة ومثلوا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين قيل ما نقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير كذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه اما اولا فان الحديث بهذا اللفظ غير صالح للعمل قال البيهقي لم اجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى وفطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رايت ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احدكن قلنا وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المراة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس فيه ذكر الشطر واما ثانيا فما قال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كما مر وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى مقام فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا تحيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فالصحيح ان مبنى عليه بل الشعر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة البعض قال في القاموس شطر الشيء بعضه وجزءه فح لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض بالصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة النص وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت حكم نقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كشبه الاولية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او الاولى وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر ان التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور او قع الغرض الطائفة لا سوال جهل المتكلم بحال ما لم يذكر فانه يدل على ان النفي اعلى التخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي والامام احمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه القاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كلاهما من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة موضوع للمفهوم منه عدم فائدة اخرى عندهم خلافا للنافين ويقال انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا لا كالكنايات البلغاء فانه لا نزاع في انه قد يقصده البلغاء احيانا لان البلغاء يقصدون دائما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم يظهر له فائدة اخرى بلغيا حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا اولا اقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة ابدا ولا شئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شئ من دلالة المفهوم بدلالة اللغة اما المقدمة الاولى فلانها هنا موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد عديدة غير معلومة حتى يعلم انتفاؤها سيما في كلام الشارع فان العقول تعجز عن الاحاطة لفوائده قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل ولك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاما هو بها للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فادلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان تحبيب عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقد ان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في حد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم هو لكثرتها لا يتحقق مادة يجتمع فيها الجميع باسرها الانادرا اذ لا اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا ينبغي ان يدفع ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فافهم عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا تخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل او تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة لا تخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخر احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عباراتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا يتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عنها وانما منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا فافهم ولا تزل فانه منزله ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار الا عدم الحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم النفسي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة وهو قوله وجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة قال ابن حاجب هذا دقيق ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه يقول الخصم ايضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او لا بالاحاد ولا تواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كاستقراء ربع الفاصل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة ورده السيد الطوسي في الاستقراء واستبعد
والاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والا فكان الوضع مقصودا بل يكون
الدلالة عليه مقصودة بخلاف عدم الشارع كما هو شان سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد
بل تفيد القطع كقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة
قطعي في الهيئات النوعية للتركيب المتعارف عند الافادة من العوام والخواص وبهذا ان كل احد يتكلم بهذه التركيبات
ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب
قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يعلم
يقطع بخطأ الواحد الناقل وان قبل في المواد الجزئية بجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف
عند الكل فلو كان يدل على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المذهب
بان القوم حجة لا بعضها فثبتت قيل في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو ان العقل
لا يستقل او نقلي الى آخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احاد وهي لا يكفي في مثل هذا او بهذا الايراد نقض اجمالي ويمكن ان يحرر جوابه
بان اقول نفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي آه اقول ليس ما يحتمل مع نفي قاطع وهو اذا فرض ان الدلالة لا نفي لها ومع
الا النقل تواترا فعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وهاهنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ علم انه ليست
الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل هو دون مع النقل وهو غير مشكوك تدبر فانه لا يتيسر وزعمه الحق واستدل ثانيا
المفهوم لما صح اد زكوة السائمة والمعلوفة لا تجمعها اي في جملة ولا متفرقا اي في جملتين لان هذا تناقض وان قولك لا تقل له اف ولا تضربه
في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله اد زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطفت المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل
اف يقتضي النهي عن الضرب ولا تضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم
المخالفة ويضمحل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس هاهنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم
مدلول الكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما بالظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما
ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتأمل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين
المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو خلاف
للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلا معارضا
لدليلكم النفي فيتساقطان فما ثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما صدقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض المصطلح
لتقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين اذ التعادل في غير الخفاء فافهم واجيب بانه منقوض
بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يلزم وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا
فيتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انهما تعارضتا
فيتساقطان ويبقى المال في يد ذي اليد على الاصل والحل ان بعد قيام الدليل لا يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر

اذ فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض فانه لم يفهم ههنا دليل خال عن المعارض حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينة لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينتاهما اذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك المشترى في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ او يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل نفيا فلنا فيه واستدل رابعا بان المفهوم لو كان لكان داخلا في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث واجيب بانه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا لانه ليس على المذكور وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وجوابه انه كما رد بناء على ان بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا والالتزام من المنطوق وهو بعيد عن الكلام ايضا لان النفي عن المسكوت ليس بلازم ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي لا يكون ولالة الحاتم على الجود حين ما يستعمل في معناه التزاما وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا او عرفيا وفهم بعد التأمل كما في مسئلة الاشعار الخفية والمفهوم لازم كذلك ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم ان يجمع الا ان صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاميا فافهم مثبتو المفهوم قالوا اولا صح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور وفي بعض النسخ ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل الاثنان في لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وهي المشهور عن الآخر فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما امامان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعله اي لعل فهمه منهما في هذا المثال اخرى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم المطل فبانتفائه ينتفي الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا للظلم وموصلا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف يدل على نفي الحكم هذا لكن اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا يتمشى هذه الوجوه لا نفهام من قبله واما قول ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا ذم الشعر او هجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه اياهم لو كان كذلك لما كان لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه الغرض ودليل على فهم المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو الامتلاء واما مرتبة القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لا قوم الكثير والسكوت عن القليل لالغى المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لابد من دليل والجواب ثانيا عورض بما صح عن الاخفش من الاخافش الثلثة ابي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب ثعلب المبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من ائمة اللغة وقد

اماماً في العربية قال الامام محمد تركت ابي اليتيم الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال جده في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضاً فلا حجة في قولهما ولو ادعى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم البالغ فيهما بالعربية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي اصح متواتر لكثرة اتباع الامام الشيباني الى يومنا هذا فان الامام محمد ولد سنة اثنتين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المعو عن التقرير انه ولد سنة اثنتين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيدة معمر مات سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر مائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمراً كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج الينا وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى رأي مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامام في التقوى ورد ما من اهل العلم فافهم ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرهم وفي ضمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وتدوينه لمهارتهم ونقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية عكسه والكل عليه وقال ابن التيمية والذهبي مع مناظرتهما اياه في كثير من المسائل ودعاء لذلك عادة له قولان واستفاد من المناظرة منه فوائد علمية وقد رايت في مسند الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثانياً انه ان سلم فهمهما فاي حجة فيه مالم يثبت الاجماع فلعلهما انما فهما باستعمالاتهما على ما ذهبا اليه من القول بالمفهوم واتخذاه ما ذهبا واعترض بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان للدلالة حين الاستقراء يدل على الوجود قطعاً كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظناً لعدم الاستقراء التام ولا يفيد القطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة في الوجود ههنا تحتمل ان والكلام ههنا في الدلالة وعالان المتلاف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقرئ لبعض التركيبات بل الاكثر غير دالة فمراد الشخصية قطعاً وعدمها شخصاً يدل على عدمها نوعاً قطعاً لان كلما هو للشيء نوعاً فهو له شخصاً لان النوع موجود في الشخص ولا عكس اي لا دلالة شخصاً على وجودها نوعاً لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعاً فيكون النافي ههنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصاً لا يدل العدم على العدم الا ظناً لعدم الاحاطة بجميع استعمالات الالفاظ الشخصية فيجوز ان يكون دالاً في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا اصلاً لان قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته فافهم فان الكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا دلالة له وضعاً فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ الا قليلاً في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضاً عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانياً لولا المفهوم مفهوم الصفة لخلا التخصيص بالوصف عن الفائدة ولانه فائدة غير المفهوم بالفرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم ايضاً خلا عن الفائدة قطعاً وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر لعدم الجواز في كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولاً ان هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ ربما لا يجوز ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صور والمستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا ينتج

مدعاكم لانا نسلم الدلالة بلا خفة واتخاذ دفاعها حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في اعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وقد رد عليه عند ما تقدم منهم وبهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة لان افادة الحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار اللغة فمدفوع للاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينيا يتوقف على المفهوم وشيئيته مثل برهان الان وهذا كالعلة الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه يكون بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء دل على ان المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف فهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم تظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل آخر على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ واخرى معارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم بل انتفاءه من جهة المتكلم فقط فيلزم بالسكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الآخرين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر وامام بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فلم فهم استفهم وقد بان لك بالتمام وجه ان الحجة مستقطعة لا تصلح للحجية والجواب ثالثا ان الخلو عن الفائدة ممتنع اذ الاشعار بالعلية وغيرها مما مر من الاستدلال على اصل اختيار حال المسكوت وتركه محالا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب فهذه المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فليلغ الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما سواه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيعين التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت وامر التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه هذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي ويختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف اخفى فيه حتى يكون ذكر الوصف تخصيصا اللهم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولكن ليس تقرير الجواب بهذا الغرض هنا بيان حال محال السنة
ولكان المراد منها ما كان فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محالا لان تيوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن فيها في المقدم
تقييد بالصفة فيكون فيما هو المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فما قيل في الغنم زكوة حصل المقصود ولكن لم يكن نصا فيه لاحتمال حيث العارية
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص على المقصود فافهم وقد تواتر لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء تعيّن الشافعية ولولا الفضل لنفي الفضل عن غير الحنفية
ما القصر واعلم ان التركيب دال عليه قول الاولى ان يقال لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء تقرب بالحنفية ليلا. وعلى المشهور ان تسهم بحسب اعتقادهم بالمفهوم فلا فيه بلاغة
لكن يرد ويشكل على هذا ايضا بان التقريب لكون الكلام صادرا من يري المفهوم فيكون قصد والايراد ان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بان هذا اي التنصيص التركم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن حالهم للاعتقاد وتتمتم هذا التنصيص كما يعرف من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
لا لان لفهم متعين وقالوا ثانيا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لأزيدن على السبعين فيما روي البخاري حين سمع العلة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول رأس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه اتصلي عليه وهو منافق وقد قال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين فهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم
وما كان فهم واصله من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فاثبات لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال لمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف من قبيل الاتحاد والحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله بن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحير قلوب الاذكياء المتطلعين على الادب لانه لو كان الصلوة والزيادة
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك يلزم العصيان. فالمراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلامت
وعلى آله واصحابه بري منها ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد وهو العدد المخصوص مع انه يابى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم يتجه وقد سازيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وايضا اول الآية النازلة بعده والآتية
انه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه كبر عليهم
لا يزيدون على السبعة والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد في التكبير عليهم فما اجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام من
بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابدا ان القطع بالحق الا كلام على السند
لكن ينبغي ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد ادعاء الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
كان مبنيا على زعمه ان قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجاب

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا
اكثر وهذا مبالغة في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس فيه استعلاق بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة الغاية يعني لا يغفر لهم الله اصلا وان استغفرت مرارا فما اختار الاستغفار وان كان غير
نافع فيه من التاليف وتسكين القلب لابنه الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم
بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا للرحمة ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه
منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على وفق راي امير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل الله فنسخ التخيير بهذه الآية
وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا لاستغفرن
لك ما لم انه عنه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذه الآية على خلق عظيم رحمة للعالمين فيحب الاستغفار وعلى هذا الوجه لا ينافي
الباطن والله تعالى اعلم بحقيقة الحال او سلم الفهم لكون حكم الزائد بخلافه فبناؤه على الاصل لان الاصل في ... صحابة الصلوة والسلام الا اجمالا
في الامر العلى اجيبين اي بناء على الاصل الذي في هذا الباب فافهم والله اعلم وهذا مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي حكم الشرط كمفهوم الصفة بل
اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشائخنا لانه انتفى عقلا او عرفا ان رفع
المقدم لا يدل على رفع التالي لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
باستلزام رفع المقدم رفع التالي التزاما لكن بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثل
لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال بهذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لانه
اتصال ادوات الشرط فيها اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا يخفى لان التزامه فافهم والاستحالة في لو فانه خصوصها لا يستعمل لغة
الا فيما يكون ... او عقلا ولا استحالة فيه واما لو كان المفهوم ... تمام ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص الاعم
اصلا ... فافهم ... مفهوم الشرط قالوا او لا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو معلوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في
الشرط النحوي ... لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط على انه انما يكون للشرط
شرطا للايقاع الحكم من المتكلم لا للثبوت في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع
والانشاء به انتفى الحكم اذ هو الثابت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجعت الى التمسك بالاصل فانه لم يكن هناك انشاء آخر
ثبت الحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر فثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها
فعدل المصنف الى ان قال ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم [illegible] في الاسباب [illegible] المسبب بانتفائه
غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعمالها في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول في اللوم
استعمالها في السببية غالبا فهذا ليس باللغة ولا انه حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم
اي المفهوم ليس من هذا الدليل وان كان ثبوتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا يتبع انه لم يجوز تأخير المخصص او لا يخص
[illegible] قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما
فهذه حكم شرعي خص من عموم حل النساء وانما نافهم عدم الحل بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لها فلا يصلح مخصصا وتمهيد
فتدبر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف
وهو مفهوم الشرط حتى تعجب من ابقاء القصر مع عدم الخوف وسأل واجيب بانه صدقة فسلم فهمه من اللفظ وهو انه ابقاء اي ابقاء الصلوة في القصر
على الاصل وهو الاتمام لان مدار الشرط السكوت فيبقى على الاصل فالثابت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض
الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل فلعله فهم
ان مذهب امير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فنشأ كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما تصريح في القصر عنده بالسفر لانه موضع القصر
فتعجب امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف فيه ورأى وهي على الحكم المتقرر اجابه الشيخ وهو الامام فتعجب فسأل واستفهم حيث الآية
في صلوة الخوف روي عن ابن عباس لكن حاجة يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد بن اسيد انه قال لابن عمر
تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين ثم [illegible] عليه التعليق ان
السبب من السببية او الحكم من الثبوت فقيل السبب عن الانعقاد وهو اختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني والثاني عند الامام ابي زيد والامام
فخر الاسلام مبنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط قرره صاحب الكشف وغيره ووجه الابتناء ان مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له
والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عندهم وعندنا لما منعه من السببية وجب انتفاء الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا سهل لان السبب الذي يدعي الشافعية
انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل يبطل سببيته
بالتعليق او لا يمنع التعليق من الحكم فتباين من ذلك هذا لا توجيه له انما يتعين الا ما يتبين لمدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء لا
مقصود هنا انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مستندا الى الشرط فبانتفائه [illegible] ولا يخفى ما فيه
من معنى السبب فلا يصح الصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التعليل ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فلا تتفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولكن لما ثبت ابطال السببية او المنع عن حكم السبب انما يأتي في الانشاءات التي
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق في الاخبار او الانشاءات فلا يصح التفريع ولكن ان تقول الخ لم يسلم ابطال السببية كما هو مذهب
الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان المنازع باق بعد فانه يمكن الجزاء سببا للحكم وان يبقى حين عدم الشرط لانتفاء السبب
فيسأل هل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء او لا [illegible] الوسائل عدم ابطال السببية وامتناع الحكم مع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاؤه بوجود المانع والشيخ الذاهب اليه فتدبر ثم لما كان يقول

في التقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه ولهذا
عدوا الشرط من المخصصات وانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما هو من تخصيص الشرط فانا وحكما مخالفة كالاستثناء الا انه مفيد للحكم في الحالات
في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا ولا دلالة له على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط
قيد بمنزلة الظرف والحال وكان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا لحق المغير اي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا مبنى الخلافية مفهوم الشرط
على ان الشرط هو بمنزلة استثناء التقديرات او ما ورد على الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط
لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من
جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببيته الا لافادة حكمية محلية كان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة او عرفا
على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فيمنع تأثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرر
الكلام في هذا المثال غير من الشيخ ابن الهمام رحمه الله وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي
بان تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله ويعدمه على اعتبار انه لولاه لكان موجودا فان الرجل لعبده انت حر يوجب وجوده الحرية صفة للعبد فاذا
قال ان دخلت الدار فقد تعلق انعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فنقضه ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم
قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل
باعدامها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه
موجودا اراد به ان قوله افادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم
ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام
فخر الاسلام فنقله اجمالا ولا اجمال ايضا وقال ما حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم
بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا الشرط فيصير الشرط معدما لما اوجب وجوده لولاه
فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم
الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكره
لبعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودها ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكرنا غاية التقرير لكن لعل فيه بعد تأمل فتأمل ويتفرع عليه تعليق

الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف
محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل الانعقاد عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق
كقوله ان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد
سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا نفسه كما في المالي عنده يصح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه ايضا تعجيل كفارات اليمين اذا كانت
مالية قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب فقد وجد السبب فوجب في الذمة وانما لم يكن واجب الاداء الا انه كان المذكور صح الاداء
قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان المفرع في حيز
الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى

ان حنثتم فالكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببيته هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان
قول الحالف والله لا افعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متنوعا وانما جيء به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع
على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكر وعندنا قبل تقرر
السبب فلا يجوز فافهم اقول الاشبه ان منشا هذه المسألة من منع التعليق السببية او الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاءات ام اخبارات تقتضي الانشاء
الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال وهو الظاهر وهي السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب
لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود الالازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر
وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا
عليه بل سببيته في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فهي الخلاف فعندنا لا سببية فلا فافهم قال مطلع الاسرار الالهية انه يجيء ان
هذه الفسوخ والعقود على التقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر لا يقاع قائم
عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق التنجيز اولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا فللشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ان يجعل الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن الايقاع المطلق
في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسألة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و
الحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا
لم يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ولو نزده ما سلف عن المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن
الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي بخلاف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزء ان الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب الى اهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فيما حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام وهو مال
ابو حنيفة الى الثاني فمفهوم الشرط انما دلها تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما تحقق عند وجود الشرط اذ قد افاد حكما تعليقيا
فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مقيد الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم للقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم بقي اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بافادة الجزاء الحكم حال ذكر الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيلزم ان يتحقق
يتحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا في بديهيات الجزاء انما يكون مستقلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فمبنى الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية
التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم
من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء
مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان
نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا لعموم التقادير كما قدمنا كان له وجه لكن لا يفي الاثبات كون
الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول اهل المنطق اليه لانه سلم ان
المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعيين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت
علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطالب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيد
لحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو يثبت
لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير انتفاقا فاما مغير للسببية
فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه
في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيده بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا
بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة في المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك ان تقول في
تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة ثبوت حكمه
على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب
اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا و
اما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا
لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر المقدام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم
فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية
فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع
الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبها فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده
ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القواعد الشرعية
كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا بصدور هذه
الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان
ان انت طالق سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند وجود الشرط وان جعل انما جعل الحكم في
ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجاب الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع
صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد وتمامه في الحواشي فتقول السببية بالفعل

الى وجود [illegible] الشرط [illegible] تحقق وقوع الجزاء فالتقييد فليس [illegible]
شئ يكون سببا ثم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء [illegible] قوله اقال ان دخلت [illegible] انت طالق فهو [illegible] الا الحكم بالملازمة [illegible]
فليس هو طلاقا الآن بل [illegible] مطلقا [illegible] والتصرف [illegible] وجود الشرط [illegible] لكن وجد منه شئ يكون تصرفا [illegible]
الشرط بحكم الشرع [illegible] قيام [illegible] الا وقت [illegible] كيف الجنون [illegible]
كونه مطلقا والاعتقاد انما [illegible] باعتبار [illegible] حال الجنون [illegible] كان وقت الافاقة [illegible] تعليقا عنده بحكم الشرع
ولا [illegible] يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك [illegible] فاليتيقظ قيام الاهلية [illegible] تعليقا
عند الشرط [illegible] من الصحة [illegible] من الالطاف [illegible] لانه كان من [illegible] اقوام [illegible]
[illegible] لا يتجاوز الحق [illegible] قال [illegible] فانه [illegible] السببية انما يكون بالتأثير في المحل لان السبب
التصرف عن [illegible] المحل [illegible] المحل والتعليق يمنع ذلك التأثير فلا سببية [illegible]
اليه يمنع [illegible] التأثير [illegible] لا احتمال والدعوى [illegible]
نظر فانه يمنع مقدمة [illegible] السبب [illegible] الحكم فيكون [illegible] السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير
قبله كيف [illegible] اقال ان دخلت [illegible] الا التعليق [illegible] الاسرار الالهية الى
قدس سره [illegible] السبب [illegible] الطلاق [illegible] الطلاق [illegible]
عن السببية باقتران الشرط [illegible] سببا لوقوع الطلاق [illegible]
[illegible] لكن المعلق بالشرط [illegible] من قبل [illegible] الطلاق
بحيث يكون طالقا عند الدخول [illegible] التأثير [illegible] ولا ان ليس التعليق
الا [illegible] انت طالق [illegible] الشافعية [illegible] الطلاق [illegible]
[illegible] كون المرأة بحيث [illegible] الدخول [illegible] لان يقع الطلاق [illegible] الدخول [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] النكاح بحيث يكون [illegible] التعليق [illegible] بالتطليق [illegible] لانه معلق
[illegible] التعليق التأثير [illegible] الحكم [illegible]
الوقوع [illegible] المحل [illegible] التعليق [illegible]
[illegible] المحل [illegible] السببية [illegible]
وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط [illegible] السبب [illegible] الجزء [illegible]
[illegible] الجزء بالكل [illegible] وجود السبب [illegible] الطلاق [illegible] السبب [illegible]
شئ يكون كالكل [illegible] الجزء [illegible] السبب [illegible]
لا [illegible] الصوم [illegible]
الطلاق [illegible] الحكم [illegible] وقوع الطلاق [illegible]

الاول ايضا بانها انما يصير ان سببا اذا لاقيا المحل [illegible] الى السببية [illegible] باعتبار انما اتحادهما مع التعليق التاثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شي في نفس الامر والتعليق [illegible] في نفس السببية بنفس الامر

فليس انعقاد وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا بوجود الشرط [illegible] الاول [illegible] بطلان القياس بانه فرده ان في البطلان والقياس [illegible] عدم المقتضي وثبت الحكم [illegible] الحكم متعلق به واما السبب فتسامح في غير هذه فان تعلق يوجب تعلق الحكم ايضا [illegible] الحكم والقياس [illegible] فلا [illegible] غير دليل خاص به ايضا

بان الشرط لسببا التعليق بالاجماع [illegible] الى النسخ [illegible] ان المعلق [illegible] وهذا الخيار فالبيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ لم يوجد البيع فان المعلق لم يثبت الحكم [illegible] فالتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولذلك تقول قد يقال [illegible] ان انت طالق [illegible] والطلاق معلق بالادارة فكان ما قبل علي معلقا بما بعد والاولى ان يجاب عن الجواب [illegible] بل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود الى ليست في الخيار في الفسخ لتقرير خبرية فيه ثم ان الجواب [illegible] هو جواز التخلف للدليل الا بالاعتبار الشكافي في السند فافهم واجيب عن الثاني في التعليق [illegible]

للاعدام يعني المتعقد ومنه عدم وجود الشرط [illegible] المخفي ورد الى الوجود فالباطل الى الكافر فلا ينعقد سببا واما الاضافة فانما تحقق المضاف فان طالق غدا الافادة ان الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فصار التعليق في الحال مفضيا الى الحكم فانعقد سببا ورد بان اليمين قد يكون للحمل [illegible] على وقوع الشرط لا الاعدام كان تشتري [illegible] ان ينعقد سببا الا ان يقال لما لم ينعقد [illegible] سببا لم ينعقد ما هو للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق [illegible] ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس التعليق فيه مشكوكا بل متحققا [illegible] الى التحقق [illegible] سببا وقد وجد الحاشية [illegible] بهذه العبارة [illegible] اليمين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا [illegible] وهذا مخالف للمنتبرات المنقول فيه هذا الكلام ولعله من [illegible] الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فالحث ودعوى الاعدام شمولا في كل يمين غير معقول فتدبر لكن يستلزم هذا الفرق عدم جواز التعجيل الصدقة فيما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال الوجوب [illegible] كالتعليق بالشرط فالتعجيل انما قبل الوجوب ويستلزم كون الاجارة غدا فانت حر مثل اذا جاء غد فانت حر لان مجي الغد امر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالموت سببا للتعلق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما مع انهم يفرقون ويجيزون بيعه في الاول دون الثاني اقول معنى الاول وهو ما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان العبارة للتعليق لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يجي من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق العتاق بالموت التعليق سبب الا ان لا تدبير شرعا هو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان التعليق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي بخلاف العتاق وهو اذا جاء غد فانت حر لانه ليس من الاعتاق شرعا ولا التصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجي الغد في اذا جاء غد [illegible] كالوجود فان الشرط ليس الا مجي الغد قبل موت العبد فانه [illegible]

لان تعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت ككلمة اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بهذا الا ما ذكره المعترض وما قال المصنف وان كان داخلا لكن بحثا فيه كلام المحققين
من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك وهو
من شرطه ولهذا انما يبطل جواب المصنف ليصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ ابن الهمام ان الثلث يبقى في ملك الميت ولهذا ينفذ
محل انفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت محال العقل واما نفاذ الوصية
فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك وليس الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان
لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر جزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصيته فيه لا يمنع
السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلام على طبق مرادهم وبعد بقي خبايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم ان شاء الله

قالوا اولا يمتنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق [illegible] فانه يمنع نزوله لا انعقاده نزوله والمعلق الحكم لان ما يلزم دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا من التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب
عنا ما دريت لا يخفى اما من الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام لا تحقيقه انتفاء اذ ليس في التاسع
الايقاع اصلا وانما هو ايقاع بعد وجود الشرط ولعلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه انتفاء
الكلام انشاء او سببه شيء فيما انتفاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط وينفذ اليه
ثم ان كان انشاء لا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد
الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا تفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه
يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا القول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فان من
المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فكيف حكما بخلاف المعلق فانه لا تقدير فيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما من الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر ويشيد اركان الاستدلال انه لو تكلم
لا منع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده وتقديرا مجردا اعتبار لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم المنع عند الشرط
بل المنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة وان لم
مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة المنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن
شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داؤد والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء ولا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدر المنثور قلنا لا

مشمول بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والاول تتفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التنجيز
كيف وليس التعليق عند نا ايقاعا والايقاع حالة فليس الخلاف فيه وهو ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق امرأة فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ولو كان طلاقا
حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا اعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تنجيز او هذا ليس بشئ فانه قد مران العرف مخصص فتخصيص الحديث ولو سلم
شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى
ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر وابن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل الضا عن سعيد بن المسيب وعطا
وحماد وابن ابي سلمان وشريح كذا في فتح القدير ورباعترض بما روى الدار قطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج
فلانة فهي طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه هو الضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا
ثم بدالي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح
نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا اليمين لا يجري هذا الجواب وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح
الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد
وابن معين كذاب وفي الاخير علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن القاضي الشيخ السبكي جميع
الاحاديث وقال ليس لها اصل وان المعول بها مالك وربيعة والاوزاعي هذا وقالوا ابعاد وروى عبد الرزاق عن امير المومنين علي كرم الله وجهه
قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشئ وهذا انما يمشي منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في المؤطا ان سعيد بن عمر ابن سليم الزرقي سأل قاسم ابن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمران هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان اهل الحديث قالوا
لم يلاق الحسن امير المومنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء
بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا الا ريبة في القبالة والملاقاة والطعن فيهم لا يجترء عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان في الصفا قد بلغ الا سانيد
حد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم واما الجواب بان المرسل حجة فليس في ارواه مقصود لانه ليس حجة عندهم معارضة للمسند
واما عن امير المومنين عمر مسند هذا وقالوا ثانيا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج
قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المومنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس
وتاويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود ولا يقوم قوله حجة ايضا فافهم واتق الله فينا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه
اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه تذنيب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك فزفر يقول نعم يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها
الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر فدخلت طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا الشلث والعلماء
الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا لا يبقى له ان المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت للمحل الملك
متحقق اقول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر وانما يكون الشرط جزء اخيرا
ببقاء المحلية والا فيتوقف على امر زائد بعد فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق به شرطا ووقوع الطلاق تابع فيه لا سببا

ان السبب امر آخر لانه قد قلنا المسئول بعد وجود الشرط وههنا ايضا كذلك فانه بعد النكاح بل التعليق اذا وجد الشرط فوجد الطلاق من غير توقف على امر آخر واما لو تعدد قبل انعقاده فبسبب الخير خلافه كما انه توقف بعد الاباحة به انه سبب الملك ثم فيما يتعلق الاسرار الالهية لابي فارس مسعود ان انتفاء المحلية رأسا يمنع الشرطية كما في مسئلة المظاهرة وتحرير العبد الذي الكفارة واما انقطاع المحلية موقتا كما في الطلقة الثالثة فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله لو انتفت المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد ما يعم الانقطاع الموقت وان اراد الانقطاع رأسا فمسلم لكن الملازمة ممنوعة ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان محل قد انقطع رأسا وهذا محل جديد حادث ابتداء فان التزويج الثاني محل آخر وهذا لا يخفى متانته لكن اوجب وقيل ان انعدام المحلية بحيث لا يبقى محل آخر لا ينافي الشرطية لم يعد والاولى في الاستدلال لهم انه انما علق الطلاق الذي ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلقا واما الطلقات الثلث المملوكة بعد التحلل فلم يكن واقعة في التعليق لعدم فتدبر **ومنها مفهوم الغاية** قال به القاضي من الشافعية وبعض من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والشبهة تقريره في مفهوم الغاية انه لو لم ينف الحكم فيما بعد الغاية لكانت الغاية وسطا لكن الغاية مفهوم ما لم يكن الغاية غاية او لو تنافي الحكم بما بعد ما لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل التوقف حتى في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيما بعدها لا فيها بعد وهذه الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا والغاية نهاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم فيقطع الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن للمتكلم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا لا نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا بالمفهوم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزم منه انتفاء الحكم فيما بعد فيفهم النفي من الالتزام الغير المقصود والمفهوم انما يلزم لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم **ومنها مفهوم العدد** وهو ان الحكم الثابت بعدد ينتفي عن ما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي ومنهم امام الحرمين والقاضي ابو بكر من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل والاصل عدم الايجاب المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده دال على الخمس الفواسق المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداة رواه الشيخان كالدليل على ان حكم ما زاد بخلافه وهذا الاستدلال تام لو لم يكن الذئب داخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب انما يكون كالكلب العقور فانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيرا من شيخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه بحكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية ويؤيده ما في الهداية ردا على الشافعي في اباحة قتل الاسد ونحوه من السباع الموذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد فهذا انما يتم الشافعية لو لم يكن الزائد قبل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس بزيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قائل على المفهوم فتدبر **ومنها مفهوم اللقب** وهو نفي الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمتأخرين من المالكية والمنبه من الحنفية وغيرهم منكرون اياه للجمهور اولا انه طريق متعين لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد ولزم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا الا بدليل في الصفة والشرط كما عرفت وللجمهور ثانيا لزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غيره موجود او اظاهر المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالزام به للانزاق بينها او للجدال فيه مجال فان المفهوم ظني
وانضعف من المنطوق لا سيما الحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والمحكمات ولقد نطق رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع حل عدم وجود
غيره من الله تعالى وانما كان هذا جواب الا انه لا يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضه امر آخر والتزامه شنيع جدا والوفاق جواب بهذا القول
المشركون او لانه امروا بتصديقه ولم يكن ح المحكمات فح يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لانه ثابت
في عين حكم المنطوق فيفاده المفهوم واجيب بشرطه عدم المساواة في الجامع الانعدام او انتفاء الحكم فلا جامع للمفهوم القياس فليس محل القياس محل المفهوم
فلا يبطل القياس واعترض او لا كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلاف وثانيا
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة ولا ينافي ذلك كون المعنى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس
بدلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس فح يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان مدار مفهوم المخالفة
على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو المسمى الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد
من انتفائها بحيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة ارادوا اعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة
وح الاشكال لا يندفع فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس
وهذا الجواب واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد فلم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر ادق
فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه مخصوصا لا يبطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
هذا على الى مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مراد المثبت ان المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل لعارضه وهو اقوى عن المفهوم فيقدم عليه
للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الاظهر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات الكثير متنبه انهم يابى عنه فافهم قالوا اولا
عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعدم امضاء الدلالة والقياس فتأمل مثبتو المفهوم للقب وقالوا وقال الحنفية ليست امي بزانية تبادر
امي انسبة الزنا الى امه ولذا اوجب الحد حد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الافهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة
حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه اما كل احد وهو ليس مفهمها البتة قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل لسان
فهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
ابن عباس مسئلة انما قيل انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفي كقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية عدم
فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبته والوفا لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية
في الوضوء بل بتقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التائيد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل يفيد الحصر اي حصر ما يلي انما في آخرا

فيما بعد وفيه النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما هو موضوع له وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فانه ليس موضوعا قالوا اي القائلون بالحصر
اولا ان الا للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهذا فاسد كما ترى فان ما زائدة زيدت لابطال العمل ان لم يهمل
في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغيره ولهذا احتج به
على ما يشهد به قصة نزوله قلنا لا نسلم افادته انما نفي الولاء عن غيره بل فهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء يكون
لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال ملكية الولاء لا في الجملة
ومما يقال ملكية الدار لزيد باد ملكية لعمرو وظاهر انه لو اقر بجالزيد لا يصح اقراره لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم هذا اما مثل العالم
زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبرا من جزئياته ولا عهد ثمة فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا مفهوما ولا منطوقا وقيل يفيد وهو منطوق وهو الحق
لانه اشارة فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولي كما ذكره عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير لا يصح
ان العالم غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا اشعار بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا اشعار
بل يفهم بالاشارة واللزوم عقلا وهو متحقق كما بينا الا لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فالصحيح تعين الاستغراق
لتقدمه على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا نعم لان الدليل غير متخلف وان
من الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما يجب الفرق على القائل بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم
جنسيه من جزئياته فيحتمل فيه وقد يقال في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به فيكون المعنى الذات الموصوفة
به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التأخير قصد به كونه ذاتا موصوفة وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد
الحصر فافترقا كذا في شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو بين النكرة الواقعة خبرا دون المعرفة قيل في جواب الرد في تقرير
هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو الحمل هو هو اي الاولي
لا الشائع اذ محصله ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير والنكرة الواقعة خبرا ظاهرة في الثاني فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة
غير الظاهرة في الاول فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا لا ينافي ما تقرر فانما تقرر ان المحمول في الحمل
المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان الحق ان الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد
حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام
ثم افادة التقديم ما حقه التأخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها مع ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا نذكرها ههنا
تمت مقالات المبادي بالفضل والتوفيق والايادي اي النعماء الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادي والمرجو من المفيض
ان يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيدي

وسيد الاولين والاخرين شفيع المذنبين ولا تحرمني شفاعته
يوم الدين صلوات الله عليه
وآله واصحابه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القويمة ونسأله ان يصلي على معدن العلوم الحقيقية وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة الحنيفية وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهب لنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القدسية وها انا اشرع في المقاصد

اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي او لا والوحي متحصر في الاولين لان الوحي متلو اي واجب مراعاة نظمه وهو الكتاب او لا وهو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس ثم هو ليس اصلا مطلقا بل المستدل به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه متفرع من المقيس عليه ومضاف اليه والقياس انما هو الاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لابد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقائد وايضا لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلثة اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عنده وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة وان كان هو ايضا منصوبة من قبل الشارع ولذا اسقط الشيخ الاكبر خاتم نص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره واذاقنا اذواقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد هذا فان قلت الحصر في الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قلت ان شرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب مندرجة فيها اما اندراج شرائع من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها فهي مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي واما اندراج الاستصحاب عند قائليه فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة ففيها والا فلا عبرة به فما قيل فيه وما نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى الكلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم حقيقة بكلامه الازلي وهذه الدلائل كواشف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى الكلام النفسي للباري الحق تعالى والسنة الى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفسي لما سوى الله تعالى لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلاجل رجوعه الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة النفس الامرية والا كان هو خاطئا كما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط وكذا الميس كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو اي كلام النفس نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجعولة معا مخلوطة بها لاداة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا انزاح الى وجداننا نعلم ان فى اذهاننا نسبة تتعلق ارادة افادتها وليس هذه تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الارادة المذكورة
ثم انظهر ان هذا تحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته وفي هذا اشارة الى ان الصفات الالهية مجهولة لكن المعلومية لا يكون
الا بالايجاب فما وقع من المصنف فيما سبق الى النفادة بارادة يا ان صفت بجواله ليس من مرضياته وانما وقع ماوقع مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام
الانسان النفسي ويقاس عليه كلامه والمراد بالجمل الجمل بالاختيار وما ثبت بالوجدان احتلاط تلك النسبة بارادة الافادة دون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فبانت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية في الكميات وما ذاثبت المغايرة فاندفع ما قيل
في حواشي سيدنا بان تحقق نسبة في زيد قايم مغايرة لمفهوم الاخبار وهي الحكاية وللنسبة الواقعية اللتين منهما وهي الحكم منه والصورة العلمية الاخرى تجر
ما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهي من
حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفادة بالكلام كلام نفسي هذا هو محصول قوله ما نقله الفاضل القارى رحمه الله
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسي حقيقة من العلم ومنه تكلم الله من اصطفاه وجعله مطلعا على علومه تعالى بدا انتهى انما
كونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير لا المباطلة بالوجدان فانه ان اكونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما
يعطي كلام متاخري الاشعرية وهي قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلما تحالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان الحيوان
واحد بسيط لانه قد يكون فرسا وقد يكون انسانا باعتبار الملحقات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيما
بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسب ترتب الالفاظ القائمة بالنفس وبذات الباري عز وجل وهي مغايرة للعلم بل هو متعلق لها فيكون الارادة بل هي متعلقة بافادتها واما معرفة تعلقها
فلما اختلاط فان نظرت لا يصح ايضا مغايرة للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القايل فان هذه المعاني او هذه النسب البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر
العبارات في صورة قائمة بذات الباري او النفس العرية حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذي تشجع هذا القائل على ما قال لكنك سمعت
ان لا ارتياب في ان هذا من هذيانات الفلاسفة ولا مساعد عليه البتة بل هو باطل بحسب على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
تفهم كيف يسيرون في هذه المسئلة اتحاد العلم بالمعلوم كالحبارى في الصحارى لما كانوا عميا ولزمهم بالزامهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة
كون شيء واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم يا قصور انفسهم في تبيان هذه المسئلة فافهم قيل في تلك الحواشي ايضا
العلماء اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي والصورة الذهنية كما مر في صدر المبادي اللغوية فالنفسي اذا كان معنى اللفظي كما اشتهر وكان
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير اقول هذا منقوض بالانشاءي من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في ضرب لا يصح طالبا له وانما يصح به من قام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا الكلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من تصدى الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لو انصف في دفعه ان غاية ما لزم ما ذكر ان النفسي هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون من العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدمنا ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل المعتزلة على انها
١٠ نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الحواشي القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

فی الذهن بصورها العقلیة حتی یلزم التعقل بل کونه تعقلا بل یجوز ان یکون هذا الادراک علما حضوریا فلا یلزم التعقل لانه عبارة عن الحصول وهذا انما یرد لو ارید
بالتعقل هذا اما لو ارید مطلق الادراک فلا وهذه الارادة شائعة فی امثال هذه الفنون اقول انها نسبة حاکیة والحکایة انما یکون بحصول صورة المحکی الوجود
بنفسه کما فی العلم الحضوری فلا یصح کونه حضوریا فان قلت ادراک النفس وصفاتها حضوری ولا بعد فی ایقاع الرابط بینها قلت لابد من مغایرة الحکایة للمحکی ولا یصلح
لذلک معلوم الحضوری کما لا یخفی علی ذی کیاسة فان قلت الیس عند جمع من الفلاسفة والمتاخرین من اهل الاسلام ان علمه تعالی حضوری مع انه عالم بالنسب
والحکایات ایضا قلت تلک الرای باطل کما بینا فی حواشینا المتعلقة بشرح المواقف فلا اعتداد به ثم هذا ایضا یکون اشکالا علی هؤلاء القائلین فان قلت
هذا القائل لم یرد علی المختصر وانما اورد علی تحریر شارح الشرح بان افتقار النسبة الی الطرفین ضروری ولا یجوز قیامها بهما قیاما خارجیا بل القیام بصورهما العقلیة
وهو التعقل انه غایة ما لزم منه وجود الطرفین فی الذهن ولا یلزم منه التعقل قلت لا عائبة علی المتن فانه قرر کلام المختصر علی ما قرر شارح الشرح ثم نقل ایراد
هذا القائل ثم اجاب عنه فلیس فیه تحریف اصلا فان قلت لعل مقصوده ان وجود الطرفین فی النفس وجود اصلی لان قیام الکلام قیام خارجی فلا یکون تعقلا
بل اعم اصلا بالتعقل فلا یتم تقریر شرح الشرح من ابتناء کلامه علی التعقل قلت ان النسبة حاکیة البتة فلا بد للحکایة من تعقلها وتعقل طرفیها بالضرورة
وان لم یکن هذا الوجود تعقلا وکیف یکون ذا ان صاحب المختصر وشارح الشرح لا یریان الاتحاد فانهما من حزب المتکلمین وتعقل الطرفین حین الحکایة
لا یکون الا بحصولهما فی الذهن فتدبر فیه هذا کله فی الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لها البتة فحصولها لا یکون الا فی الذهن ولذا حصول طرفیها
لان الانشاء بدون تعقل الطرفین غیر معقول فتدبر ثم ههنا کلام صعب هو ان کلام النفسی الذی هو مدلول هذه الالفاظ معان مؤتلفة من جواهر
واعراض وقیامها بذات الباری عز وجل او بانفسنا قیام بحیث یترتب علیه الآثار وهو باطل اذ اللازم ان یکون المتکلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما
او قیام بحیث لا یترتب علیه الآثار وهو قول بالوجود الذهنی وقد منعوه وظنوه نسیا منسیا الا ان یقال ان انکار الوجود الذهنی لم یقع من قدماء المشایخ
الکرام بل انما انکروا کون العلم عبارة عن الوجود الذهنی کما قال الامام فخر الدین الرازی فی شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذهنی للاشیاء
الا انه لیس علما لکن المتاخرین اذ لم یقفوا علی مرادهم شمروا الذیل لانکار الوجود الذهنی ثم ان کون تلک المعانی موجودا ذهنیا ایضا باطل لانها کلام
ومن قام به تلک متکلم فلا بد من القیام الخارجی وقد مر انه لا یصح البساطة ایضا وقد صرح به حتی ادرجه بعضهم فی العقائد الضروریة وایضا ان اطلاق الکلام
علی النفسی مجاز وعلی اللفظی حقیقة او بالعکس او حقیقة فیهما وعلی الاول یلزم ان یکون ما هو کلام الله تعالی حقیقة مخلوقا حادثا وما هو غیر مخلوق لیس
کلام الله تعالی حقیقة لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی ان لا یکون هذا المقروء کلام الله حقیقة هذا وان التزم لکن لا یجترء علیه
المسلم وعلی الثالث یلزم ان لا یؤاخذ من قال ان القرآن غیر منزل من الرب تعالی لانه صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبهة مع
انه تواتر عن الصحابة والتابعین المؤاخذة بهذا القول وحکمهم بالقتل فاذن الحق الصراح الذی یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان هذا
المقروء کلام الله تعالی حقیقة وهو صفة بسیطة قائمة بذاته تعالی وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها یکون انشاء وخبرا وهی صفة قدیمة غیر
مخلوقة کما فی سائر الصفات وهی المنزل علی الرسول صلی الله علیه وسلم واذا صدر علی اللسان بالحرکة صارت ذات اجزاء لعدم مساعدة اللسان
بالتکلم بالکلام البسیط والناظر یخیل باختلاف المظاهر ولا استبعاد فیه واذا صارت ذات اجزاء وکل جزء منه متعلق بمعنی فیدل ویتمثل علیه لذلک مثلا
فان الکیفیة صفة بسیطة قارة فی حد ذاتها فاذا حدثت بالحرکة صارت غیر قارة وذات اجزاء غیر مجتمعة واذا حدثت فی موضوع وقعه صارت قارة
واذا حدثت فی محل دنی صارت صغیرة وفی کبیرة کبیرة فکذلک صفة الکلام فی ذاته بسیطة لها تعلقات لمعان مختلفة کثیرة فاذا اراد المتکلم التکلم
باللسان فیصیر متعلقة بمعنی ملفوظة اولا مع هیئة فصارت لفظا ثم یصیر متعلقة بمعنی آخر تکتسی تعینا آخر وهیئة وهی اخری فیکون ملفوظة ثانیا فصار

لفظة آخر اي وهكذا الكلام الالهي صفة واحدة قائمة بذاته تجلت تعيناته بالمثال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كما ان تعينات بها صارت مرتبة فاذا قرء جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة لكن على صفة القرار فالحقيقة واحدة وظهورها متفاوتة فظهورها في كسوة واخرى باخرى وظهور شئ واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقران المقرو ان صدر بلسان الرسول لكن من قال لم يقل الله تعالى وليس كلامه فهو كافر لتيقنه هذا هو الذي رامه الامام امام الائمة اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القران في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقرو وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقران مخلوق وكتابتنا له وقرآتنا له مخلوقة والقران غير مخلوق و ارادوا باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة اواراد به كسوة التعين الذي اكتساه القران على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه والامام في قوله القران غير مخلوق للعلماء اي القران الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقرو غير مخلوق في حد نفسه والكان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة ثم قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كما كان بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام الالهي المنزل واحد ثم قال ايضا يتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتسابها الكلام عند التلفظ ولاشك انها مخلوقة ثم قال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القران كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القران لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقرو ومكتوب محفوظ من غير حزاليه عنه انتهى كلماته الشريفة ومثلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة ونقلوه عن بحر العلوم الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القران الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروة مراده بها ماذكرنا والذين جاؤا منهم من بعده لم يتعمقوا في تحصيل معناه فظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما يتكلم به هذا ما اعطينا من اجمال المال لا محض التقسيم من ابانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهمام ابو بكر الطالبي لقد قام احمد مقام الانبياء واما التفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الفي بحمد الله عنا منه

الاصل الاول الكتاب القران نقلان مترادفان اثاني اشهر الاول عرف القران بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله واصحابه صلوة تامة دائمة وافرة يوازي منزله وشرفه لهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة من بعضه اكان التعريف للمجموع او بسورة من من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة اكان كالمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديدا لعدم اشتماله على الذاتيات ولا رسما لعدم تميزه عن الاغيار عند العقل فلا يكون رسما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز هذا على ما في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز والاكان كذلك اي لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك فقيها اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وهذا نص على انزاله للاعجاز فهو لازم بين لمتدبر فانه احق بالاتباع ولو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري بكل من يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له طلاوة ليس لغيره وعليها كل احد وامكان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية واشتمالها على

انواع الباب الغات لايوفيه الاحاد من العلماء فافهم ثم بقي انه يجب ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا اجلى من المعرف
حتى يدرك او لاثم يدرك به المعرف فلا يصح التعريف ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف الاسمائي في كتب مشائخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن وكذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من القرآن وقد وقع في التلويح بان السورة
قطعة من الكلام الالهي مترجم توقيفا ويمكن هذا التمحل في بذا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يصلح توجيها في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا
لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل لتعيين الاسم للمسمى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق
على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور واقول هذا التعريف اي تعريف القرآن
باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا وانزل للاعجاز بسورة من جنسه
في الرتبة فاللفظ الواحد اليضا قرآن وهو الانسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لايتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم
علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شائبة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع
لا الامر العام منه ومنه كل بعض والمعرف هذا فافهم على ان الكل ايضا كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا تشخيص اصلا فليس علم شخص
على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم وايضا ظاهر حد اللهم الا ان يقال ان المعتبر في التشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادي الراي شخصا لكن يرد على اصحاب
العلمية الشخصية عدم الانصراف لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر
الائمة اسم للكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي لمجموعهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز والعربية وغيرها
من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وهذا يؤيد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم
وان كان كلمات بعض اتباع الاشعرية يشير بظاهرها ان القرآن حقيقة هو المعنى وحقيقة النظم يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يجترء عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق
في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبرذعي مع ان القاري بها لم يقرء القرآن قال و
قد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف
ذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر
وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح عليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان
تاج الوفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ووفقنا الله بما يرضاه بيمن بركتهما
كان يقرء القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان
النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وتوهم ان النظم ركن زائد متناقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه
بان معناه اي معنى الركن الزائد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع تقرر وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد
سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا
وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن
ووصف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا بل تفسد الصلوة بقرائتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض لا يفسد وعند الآخرين لا وفى الهداية
هو الصحيح وفى الحاشية قال شمس الائمة قالت الائمة لو صلى بكلمات يقرء بها ابن مسعود ولم يجز صلوة لانه كتلاوة خبر وفى الدراية الاصح انه لا تفسد
وفى المحيط تاويل ما روى عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرأة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز
القرأة الشاذة اذا لم يكن فيها تغير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة
قالوا اتفاقا ما نقل احادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى
ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به فى كل عصر بالقرأة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة فى حفظه
بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعى نقله ينقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم
قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع
التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود
من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال فى الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضى
ابى بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووى فى شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من
جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر
وفيها المعوذتان والفاتحة لما قال الشيخ ابن الحجر فى شرح صحيح البخارى انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذى صح عنه ما روى
احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين فى مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحفه عنهما قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك
المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليسا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا ليس بشئ فانه قد تقدم النقل عن الائمة لعدم صحة الرواية
عنه وهم فى نسبة النفى والقطاع الباطل الغير مؤيد ثم انه كان يقتدى فى كل شهر رمضان فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فى
صلوة التراويح والامام يقرء بها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوى على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل غير مستند
لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم كذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب قرء على ابى مريم زر ابن حبيش الاسدى
وعلى سعيد ابن عياش الشيبانى وقرء هولاء على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء
سعيد وزر على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين على وعلى ابى ابن كعب ثم قرءوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح
الذى اتفق على صحة الائمة ان ابن مسعود اقرأ اصحابه المذكورين قرأة عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند عشرة الغير ينتهى الى ابن مسعود فى قراءة
الغير المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب واخذ يحيى عن علقمة والاسود وابليد
ابن نضلة الخزاعى وزر ابن حبيش وابى عبد الرحمن السلمى وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبى صلعم سند آخر قرء حمزة على ابى اسحق السبيعى وعلى محمد عبد الرحمن
ابن ابى ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى ابائه الكرام الصلوة والسلام وهولاء قرءوا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش
وعلى زيد ابن وهب على مسروق وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين على كرم الله وجههما واعلم ان سند
الكسائى ينتهى الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهى سند خلف الذى من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد
القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة بقبولها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائى وقراءة

خلف كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القرآن غلط فاحش ومن
اسند الانكار الى ابن مسعود فلا اعتبار بسنده عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام بل الامة كلها كافة فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل وايضا ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القرآن فانه ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرؤهم هكذا وشيوخ شيوخهم اقرؤهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرآنا لانه لو كان
عنده من القرآن لكان متواترا اي هذه القراءات لانها تنتهي اليه ايضا فان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فتوهم
الراوي لعدم التمييز انه من القرآن عنده او كان قرآنا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرء اصحابه ثم خلو مصحفه عنهما قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان مكتوبا عنده قرطاس منفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بها
بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابته بامر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا اوجه
ويرد عليه اولا كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل احد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة توجد مع التوفر ليس علة مستلزمة اي للنقل المتواتر وهذا الايراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد [illegible]
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بتعليمه فوايد كثيرة وكذا بجمعها لاجميعه الامكان
فافهم ويرد ثانيا قال الآخر لبعض المعاصر انه منقوض لخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب عن الامهات
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل والعادة للنقل المتواتر التوفر لها وما بين وجوده فيهما على ان الاصالتين يتفاوتان فان الاصالة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم توجب ثوابا جزيلا ليس في نعت السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى واوعد لمن
نسيه او قرءه جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوايد وما يكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما تعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح ووزن
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب تواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
على كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر بالتحرير وجهه فافهمه ولا تخبط ويرد ثالثا كما قيل غاية التوفر من التحدي والاصالة لا التحدي في الجميع كالبسملة على راي
وهو راي من يجعلها من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعا ولو كان منشأ لها باعتبار البعض لا الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام ومنع قراءته
جنبا ومسه محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان
اسمائه تعالى التي من قبيل الصفات توقيفية فمن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام ان شئت فارجع اليه ويرد عليه ما لعبد المعارضة بانه لو وجب تواتره اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم فمن يقول
بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قايل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعا اقول اي انه انكار الضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآنا بديهيا في نفسه كحشر الاجساد

لانه مع تكرره ضروري كونه من الدين فانه يدفع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس بضروري فلا يكون عدم كون البسملة قرآنا ضروريا فاذا لم تتواتر البسملة لا يلزم اثبات ما كان حاله ضروريا اي بديهيا حتى يلزم الكفر وجه الدفع انه يكون غير المتواتر غير قرآن ضروري يعني ان ما ثبت بديهة انه مسائل الدين بحيث يعلم كل لسفه نفسه ضروريا فانكاره يوجب الكفر ولعل هذا غير واف فان منكر عدم قرآنية البسملة لم ينكر ان كون غير المتواتر غير قرآن انما انكر اندراجه تحته ولم يكن هذا الاندراج من الضروريات الدينية وشيء عليهما حال منكري القرآنية ثم انا نأتي في هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهية ولو اريد القطعية فقط اقول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتامل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوي الشبهة حتى ادى الى الاشكال قبل التوصل الى النظر

وفيه ان هذه المودية الى حد الاشكال مانع من التكفير لان صاحبها معذور لانه مأول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتأويل مجانبا عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المؤمنين علي رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلاة معه كما رواه الامام محمد فافهم تتمة اجمع اهل الحق اعني اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى هذا انعقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال لو وجد لكان انفع واكثر علما فلم يصح عنه والذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ على ردائي الا لصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا منه ومثله صح في آية اخرى وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين الفه كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف وحفظ نزول الآية لا الجمع للقراءة بقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول ومصحف ابن مسعود على غير هذا والذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مزخرفة موهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التواتر الجلي جيئا من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس توقيفيا فمراده لم يقع توقيفا قوليا مصرحا بل علموا رمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة والا كما يدل على الارادة قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نقل البيهقي على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة مستدلا بما روى احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني و الى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العدد وكان اذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن فالقول
بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه لا يدل على هذا اصلا ومعنى قوله فقبض انه قبض رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضعه الذي الآن فيه وهذا كناية عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم
والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثور من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و
البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بان لك ان هذا الترتيب المتوارث المتواتر
بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يومر بكتابة
بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن
على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره الكثير ان الترتيب الذي بين
السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول امرنا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن
الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة
اذا فاتت الترتيب بسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة
وكنت عرضت عليه انه لم تفسد الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم انه كما يجب تواتر كل
جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومباديها واواخرها لان العادة قاضية بتصدي معرفة كل سورة وكل جزء من اجزاءها في قراءتها اجر
عظيم وكذا الكتابة وكذا حفظه وبنيت الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فائدة قال الحاكم
جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نولف القرآن
في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل وهو الذي
من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرء القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر
الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ
كثير يوم اليمامة فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يغلط القراء ولا يتنازعوا في القراءة كذلك كان هذا الجمع مترتب الآيات
والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصته
على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القراءة وفي بعض الروايات
كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى
فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي
كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود
بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملأ منا
وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

البسملة التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على ان ما نقل بين دفتي المصاحف

بخطها القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابة اهتموا غاية المبالغة في التجريد عن غيره وهي من القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت

الجزئية اذ سبق ان تواتر الجزئية شرط لاثباتها فان قلت لم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل لثابت تواترا اوجب جزئيتها فيكون جزءا لها

وتواترها في محل البسملة تم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة

حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار واذا كان فائدة التكرير ذلك فيجوز ان يكون هو

فقط لا الجزئية ولا التكرير كتكرير فباي آلاء ربكما تكذبان والقرآنية والجزئية لا تثبت مع قيام الشبهة والشك وبما قررنا اندفع انه بعد ان التواتر

في المحل يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن يلزم لا يجوز ان يكون آية منفردة في كل محل كما للحنفية ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة واربع

عشر سورة ومائة وثلث عشر آية والبسملة خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل عن احد من السلف ما يقتضيه الا الاجماع المذكور كونها آية منفردة

في كل محل ممنوع ولنا ايضا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره في غير الفاتحة

ولو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القراء متواترة ولا سيما عنده قصد قرائة سورة ان تركها

فيجب ان لا يكون جزءا ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فان قلت قد قرأ بها الباقون من القراء فتواتر قرائته عليه وعلى آله و

اصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزءا قال ولو تواتر قرائتها عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزءا منها

لجواز ان يكون للتبرك كالاستعاذة فان قلت اذا كانت قرآنا ينبغي ان تجوز بها الصلوة هذا التفي به عند من يرى ان ادنى آية وبها مع الآيتين الاخريين

عند من يرى اقل من ثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء او الاتيان بها مع آخرين في اداء

الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد تواتر انها من القرآن ولم يثبت كونها جزءا من السورة الا بالتواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة

قطعا اذ ليس جزء آية فتواتر قرآنيته مع عدم تواتر الجزئية حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية

تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطا وتعقبه عليه الشيخ الهداد وفي شرح الاصول للامام البزدوي انه

قد ينبغي ان لا يجزي القرائة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونها آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرائتها البسملة مع كون القرآن

فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا يصح من غير قراءة الفاتحة لهذا لا فرق عند التحقيق ثم انه لا ينبغي

الاحتياط عندي من القطع بالقرآنية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فانهم اصحاب الاوهام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في

اوائل السور الا التي في سورة النمل انها من القرآن وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعا فانما تواتر ... لم يتواتر ... كتبهم

المصاحف مع المبالغة في التجريد عن ... على وجود اللازم وهو القرآنية فانهم الشافعية قالوا روي عن ابن

من تركها ترك مائة وثلث عشرة آية والسورتين براءة بهذا ... ولم يعرف هذه الرواية عنده والذي في الدر المنثور ... في الاتقان برواية البيهقي ...

الشعب ... من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن ... وقال في الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور ... ابن

اعمش قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فتحمل المظنون وهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي توهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع السهو والا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم

مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين وقيل هذه القراءات مشهورة ولا عبرة بهذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل على البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيرها في الاتقان قال البغوي القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد سمعت ابي شدد النكير ره لبعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها ونص على ان تلك السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم محل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروي في المدارك ان الامام الهمام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب هكذا قال ابن الحاجب وفي الاتقان قال غيره الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال واما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا قال ابن الجوزي لا اعلم من تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل بما اشار اليه بقوله قيل في حواشي ميرزاجان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة قطعا اقول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه فهي ليست من اللوازم ولا توفر الدواعي الى نقل تفاصيل مثله فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا الاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظه جمع لا يتعدد لا يحصى وينقله بالحفظ فيه الجوهر والهيئة متلبسا وكان الاختلاف كيفية اداء فلا تجب تواتر واحد منها كتقديرات المد فالحق المتلقى بالقبول ان الكل متواتر وهذا التخصيص من خطاء ابن الحاجب ومن ههنا ظهر لك ان نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل يا ايها الكافرون انا مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلوة والسلام عند اهل الحديث وهو الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء اخير من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار احاد فافهم ثم هذا المدعي ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى هذا الآن كل قرن كان جمع … لكن المصنف … تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال قال لو لم يكن تواتر القراءات المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلاف والملازمة لان التخصيص اي تخصيص بعض القراءات بكونها قرآنا دون غيرها تحكم فان الكل نقلت على السواء واجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او اقل هذا العدد لا يفيد به التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا فاظنك بما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا هم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد التواتر ونسبتها اليهم انما هي لاختصاصهم بالتصدي بها وافناء العمر في اكتسابها لا انهم هم النقلة فقط فقد برز انه حق واوضح اجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه بالعمل بان الرواة بتعدد القراءة والوحدة لا يصح انعقاد التواتر ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت مدعاهم لانه اذ اتحد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر لعدم اشتراط العدد وفيه تأمل فتأمل

مسئلة القراءة الشاذة وهي ما عدا العشرة التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني والمراد ههنا وقد يطلق على ما نقل باخبار واحد عن احد حجة ظنية عندنا واجب العمل دون العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب واجيب بانه نقل

في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات ذكر الرافعي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب والحسين ان مذهبه العمل بالخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لانه عارضهم النسخ لنا انه مسموع من النبي عليه واصحابه وعلى آله الصلوة والسلام لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه لا بد من الاحاد ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كاصحاب البدر وبيعة الرضوان ان لا يكون من اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل فان قلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهبا للراوي فنقله قرآنا قال وتجويز كونه مذهبا له فنقله قرآنا عجب ليس للمسلم ان يجوز هذا على الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الامر الشنيع وفي حواشي ميرزاجان ان العجب من الشيخ لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبا له فنقله قرآنا للترويج فانه لا شك انه لا يتاتى من احاد العدول فضلا عن الصحابة بل مراده لعله كان قرائته مذهبا له بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبا له ومذهب الراوي غير حجة سيما اذا ظهر خطاؤه بيقين وهذا احتمال نجيبنا وجوابه ان القرائة مما لا يهتدي اليها الرأي ولا مدخل له فاتخاذ الصحابي العادل مذهبا لا بد له من سماع فان كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه كما هو الاولى او وقع تفسيرا فظنه عين السماع قرآنا وعلى كل تقدير فهو حجة هذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر وليس بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به قلنا كون النقل خبرا شرط صحة العمل ممنوع بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه لانه نقل قرآنا هذا لكن لقائل ان يقول ان الشبهة التي تنسب بها خطاء قطعا فلم يثبت وليس هنا كالسبب آخر كما في الخبر من غير نسبة بالسماع وسيعان لدفعه بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرائية وان كان مقطوع الخطاء لكن ببطلانه لا يبطل اصل السماع

مسئلة لا يشتمل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على الحشو هو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يتعين مدلولاتها اللغوية ولا غيرها فصارت مهملة وفيه نحو الهين اثنين والثاني تكرار لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فله معنى خفي على رجال الوقوف لاحد او لغير الراسخين فليست مهملة والثاني من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى انه من الفوائد فالحشو ما هم مستعمل فيه ما لا يفهم احد مستاثر الله تعالى بعلمه والامامان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو الاليق والاصوب كيف لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة وقيل من متاخريهم كله مفهوم لبعض من العلماء وينتهي الى الامام ابن عباس وروى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدرر المنثورة وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المؤمنين عائشة انها قالت كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تاويله وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا [illegible]

والاستيناف ههنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقراءة ابي وابن عباس ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه من طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدر المنثور ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وستعرف هذه الرواية الاستيناف
متعين اليه والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محتملي المتواتر هذا وفيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا تفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على ولسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
حظهم ابتغاء تاويل المتشابه لا بد لهم من عديل فان الله تعالى ما ذكر حكم جماعة الا وقرن حكم عديلهم والراسخون هم الصالحون للعديلية فيجب ان
يكون حظهم عدم التاويل بل الايمان بها فقط فيكون الراسخون آه استينافا قال لبيان حظهم وما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما بقي فيه كلام فان حظ الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حظ
الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلاء فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يتبعون
الفتنة ويتبعون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل الا حظ الراسخين ولا يتبعون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا حينئذ من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت مؤكدة فلا تم فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
وانخراطهم في اعلى العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وشيء من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغني الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا في تاويل الآية والسلف انما ارادوا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينهون عن تاويل المتشابه لعدم الوصول كما وقع في الحديث المرفوع وهذا اشارة الى
ان المستحيل العلم به بالراي كيف وذلك لا يكون الا عن فعل اختياري ومعنى ما روي عن ام المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فافهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا لا نسلم
البعد اذا لم يكن المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن طلب التاويل وقالوا ثانيا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وغيرها فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوا يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يبعد ان يكون النزاع
فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من الحبيب فافهم تقسيمات قالت الحنفية في التقسيم النظم ان ظهر معناه فان لم يسبق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك السوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال له ايضا النص لكل سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر ونحو ما لا شبهة فيه ولهذا يحرم التفسير بالراي لان الراي لا يفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال في الهداية لكل مبين قطعيه ومنه اشتمل المجمل المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين قطعيه خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات ما اول له زائه والامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشترك الذي يرجح احد معانيه بغالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الراي ما يفيد الظن ولو خبرا والا يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احدها على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجودا الا ان كل ظاهر معه نص اذ لابد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتأخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي النص مطلق السوق سواء احتمل التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التاويل والسكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا فاشتد المرجوحية او ازدياد في الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو التيقن بالمعنى الاخص وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم التكشف اي المتأخر اقوى من المتقدم وهو ظاهر من مفهوماتها فيقدم عند التعارض لان الاصل العمل عليه من تقديم الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا ومسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وبما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس ههنا غيره فصلح للسوق له وذلك لان المفهوم من الآية ان حل كل واحدة واحدة من ما وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فتدبر وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه وقد تعارضا فقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا واورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اي اتيانه مجردا عن القيد بل في ضمن مقيد آخر حراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها لايجاب العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله ان ظهر فما يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اقل خفاء كما ان الظاهر اقل ظهورا وقد يجتمعان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء في بعض الافراد كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش الاختصاص اي لاختصاص كل باسم غير اسم السارق فيختفي السارق فيهما فيختفي الحكم لكن تامل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع حضور المالك

فهو اشد فيجب الحد وهو القطع ويظهر ان في الثاني نقصانا في السرقة لان الاختفاء لايكون من الميت فلا يجب الحد واعترض اولا بان اختصاص بعض الانواع
باسم لايورث انتفاء في اطلاق الجنس فان اختصاص الحجر والشجر باسم لايورث انتفاء في اطلاق الجسم وكذا وثانيا بانه هل هما من افراد السارق ام لا على الاول يجب الحد قطعا كان ام لا
وعلى الثاني لايجب الحد ولا خفاء والحق في تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم ويزعم في بادي الراي ان الطرار والنباش من افراده
حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق لوجود
السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق اياه عبارة والنباش لما علم عدم وجود معنى
السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان المالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به لم يدخل في عموم السارق فلا يجب
الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد النباش
لكونه غير سارق حقيقة فلم يتناوله الآية الا انه علم بتامل واعلم ان الامام فخر الاسلام بعد ما بين ان النباش لا ياخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال
وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة وقال بعد ما بين فضل الخيانة في الطرار
وهذه المسارقة في الكمال فالتعدية الحد وهي في مثله في نهاية الصحة والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل
في الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط ايضا لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوي وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارة وهذا في غاية الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم يوجد فيه على
الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون الماخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية اي سراية الحكم اليه في غاية الضعف لعدم دلالة العبارة وهل هذا
الا كما تعدى حكم الانسان في الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فيهما بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنى المثال المعروف انه
ليس سارق ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق في مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول ولكن
هذا هو غاية الكلام في هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا اي عدم وجوب الحد على النباش عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف والائمة
الثلاثة مالك والشافعي واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان النباش داخل في عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابي حنيفة رحمه الله
قول ابن عباس وفي فتح القدير روى ابن ابي شيبة عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسأل من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجتمع رأيهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا والثوري
والاوزاعي ومكحول والزهري كلهم من التابعين وقولهم مذهب امير المؤمنين عمر رضوان الله تعالى عليهم وعبد الله بن مسعود وام المؤمنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم
والحسن من التابعين وابي ثور من تبع التابعين كذا في التيسير واما الصيغة عطف على قوله اما لعارض اي اما ان يكون خفاء لاجل الصيغة بان يكون محتملة لمعان كثيرة فلا
ان يدرك المراد بالعقل بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كانى شئتم في قوله تعالى نساءكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى
شئتم لاستعماله كاين تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا في اي موضع شئتم من نساءكم قبلا ودبرا في الموضع المكروه ايضا واستعماله كيف تارة
اخرى فيكون المعنى فاتوهن باي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك بعد ان يكون المأتي به هو الفعل المعتاد وفيه نظر للقرينة الحرث المعد

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد التاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد واما دلالة الثانية فلان الاذى يوجد في الموضع المكروه ايضا فان كانت الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا فلا يراد مطلقه بل اذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تتنفر منها الطبائع السليمة كالدم والغائط ولا شك ان كليهما مستقذر في الطبائع السليمة فهذا لا يدرك المراد بالعقل بل النقل عن المجمل فهو مجمل لاشتراكه تعذر ترجيحه لعدم قرينة معينة للمراد كالوصية لمواليه وله موال اولون هم المعتقون بالكسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموصي ولذا يبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير مدرك الا ببيان من الشارع والربوا وهي في الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة بل زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السور واليد المذكور في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها ولذا قال الامام مالك الايمان بها واجب والسؤال عنها بدعة وليس تعرض لهم ان الحكم المقصود منها مجمل ومن الضروريات ان المقصود من يد الله فوق ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اولوا تلك النصوص كلهم وتسبهم بعض الصوفية الى انهم ممن آمن ببعض وكفر ببعض هذا قالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه قطعا اي دلالة قطعية والمؤول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر لاجل الاجمال واستغنى عن التفسير وما يحتمه ما كان قطعي المراد بنفس الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا فيتناول الاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره فيتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يراد فهما المبين للمحكم والمجمل للمتشابه كذا قيل ولبعضهم اصطلاحات آخر وما به الايضاح هو البيان وهذا الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التأويل منه قريب الى الفهم فيترجح المرجوح بمرجح ما وهو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به فيصار الى الذي وافقه الشافعية ملتزموا القيمة وقالوا التأويل قريب بعيد متعذر كالخفي ما فيه ولم يذكر الا القيمة الانسان الى المحل المراد كالمنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تأويلات بعيدة فمنها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لاصحابه في كتاب عمر بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها شاة وله للقول فاما بارادة القيمة من لفظ الشاة او التقدير في نظم الكلام وهذا التأويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة تحيلا ان لا يكون مجزية لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه شيء مستنبط من اصل مبطل اياه وكل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح المختصر والحق انه ليس تأويلا وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة ادفى به وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا عنها وان المنظور في ايجابها المالية نص معاذ رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس هو ثوب طوله خمسة اذرع او لبيس هو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين وهذا الاتيان اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجدون شيئا باموالهم كانوا فى رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم بداية وورد فى كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على مارواه البخارى من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها يوخذ منه الحقة ويوخذ
معها شاتين اذا استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق
عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها يقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما او شاتان
وفى صدر هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وعلما
لان الواجب صورة الشاة فلاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج
عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا ذكر ان استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغير المنصوص ليس لاستنباط بل بدلايل اخرى
ومن تامل فيما قلنا علم اندفاع ما يوردانه التى لفظ الشاة على معناه فى الواجب ولا يجزى القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل بالدليل
فليس ببعيد ذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هى الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب
حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزى فافهم واورد فى شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يأتى عند
الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل فى حواشى ميرزا جان هذا ليس بشىء لانه اذا كان قيمة الشاة
واجبة فالاصل ان لا يجزى بدلها الا بدليل من خارج ولا يهتدى الى الابدال الراى ولم يوجد نص البدلية فى زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول هذا
مندفع لان المراد فى تاويل الحنفية بالقيمة المالية اى مالية الشاة وهى اعم موجودة فيها فاعطاؤها اعطاء المالية فيجزى تامل واحفظ فانه حق
صراح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يهب فى حق الفقراء ثم
اوجب فى اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من ماله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد
من الاموال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس التغير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة
انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاءه فى قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيه بل اكثر
وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار
والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى فى نظر الشارع واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن يجوز ان
يكون الواجب هو الشاة صورة وهى كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشترى طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب
اذنا للمزكى بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من اى
موضع يصل فهو منه تعالى انجاز للوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه واندفع
الاول والصورة غير كافية فى الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجبه صريحا فى مال اصلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها ومح اندفع
الثانى ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانته انه يصرفه الى حوائج شىء منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان اداء
تلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر انما
هو لكونها اهون على اصحابها ومح اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال فى هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على
كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمها من قبيل الالتزامية الظنية ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والا...

لا تصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه صرف الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والعاية في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال
عرفا فالمغير هو العرف لا لاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فتغير
بالتامل الصادق هذا غاية الكلام تامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التصدق المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة
فلا معنى للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وح لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث الا ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون
ذكرها التقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ وبما روي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء خلفا وسلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل الاصح والذي يظهر لهذا العبد في التفصي عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة والحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيارا للمعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى النظائر باثبات المالية و
تعين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال ذلك خير لكم واحب الى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التصدية فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا الطعام طعام ستين تعرض للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الآية اطعام هذا القدر
من الطعام ووجه البعد ان ذا امر من الظاهر من غير ملجئ فان ما ذكر لا يصلح مغيرا للنص مع امكان قصد اطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركة الجماعة وتظافر قلوبهم علة للكفارة الذنب
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس الواحد في ستين
من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل جماعة فجوابه ان غاية ما يلزم
منه كون المناط في الاصل اقوى ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء انشاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون
دفع حاجتهم معيارا للواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يتجه ههنا ايراد ان الاول ان فضل الجماعة
عندهم مناط الحكم وعلة له لا مجرد دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الآية وجوب اطعام
ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في بحث القياس ان تغير النص لا يجانس الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
ستين مسكينا حقيقة او حكما فهو اذن من المقام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها
من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل موقوفا على اجازة الولي او يؤول الى البطلان فالبطلان باعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال والمآل
لا ان نكاح المعتوهة باطل في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت من غير كفو لا مطلقا ولذا قيده بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي
الى مصالحها فيقع تزوجها غالبا من غير كفو رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على
الكمال من غير اضطرار الى رضاء المراة فالمعنى اي امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم الخصم ان نكاح الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن الولي ولعل هذا هو المراد بالتخصيص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعا والا فاذن اي يعتبر وارادة الكامل من المطلق شائعة والحكم المعلق بوصف يشعر علية ذلك الوصف فالعد من التاويلات البعيدة خروج عن المقام نعم يبقى النزاع في ان البكر البالغة هل هي ذات ولي كامل ام لا وهو شئ آخر والقياس الذي يذكر لاثبات انها ليست منها ثم الشافعية ايضا يلزم التخصيص بالبكر لان ثيبة يجوز نكاحها اذا زوج وكيلها اياها من دون اذن الولي فافهم وانما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت ولو كان نكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها فان قلت اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس لقصور ملكها للمبضع بل لدفع نقيصة لو كانت والنقيصة انما اذا وجدت بغير الكفوء مع ان منع استقلالها مطلقا سواء كان كفوا او غير كفو ما يليق بمحاسن العادات فان الاليق ان لا تبرز عند الرجال في هذا الامر فالتاويل في النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذ لا حاجة اليه وذلك الضعف لما صح من انكار الزهري روايته كذا في التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكره والثاني لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المومنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاثنى الزهري على سليمان خيرا فقال اخشى ان يكون وهم علي وهذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والانكار كذا في فتح القدير والحديث الثاني رواه ابوداود والترمذي وابن ماجة وقال الترمذي اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سماهم رووه عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في فتح القدير ايضا فليس في الحديث الثاني سقم الا بالاضطراب في الارسال والاسناد وهو ليس سقما عندنا وفي التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى المذكورة في الاعتراض وابداء معارض اقوى منه قال واما الحمل على الامة وما ذكر فانما هو في لا نكاح الا بولي يعني ان الحنفية طرحوا ولم يخصصوا الحديث المذكور في الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى وانما اولوا هذا الحديث واذا تاملت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل الى التحرير من الخطاء والله اعلم

ولو سلم عدم ضعفه فمحمول لما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس للولي في نفسها حق سوى التزويج فهي احق به منه اي من الولي فينفذ نكاحها من غير اذن الولي هذا وقد يقال الحق الذي فيه المرأة احق يجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا ينافي قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير البكر فيرد عليهم اعتراض التاويل البعيد فتفكر ويؤيده ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد وجود الاذن منها والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرتها للتزوج بحديث مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاول الى البطلان وهو ايضا شائع والحق التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان معنى الحديث الثاني ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولي للنكاح وهو اعم من المرأة الناكحة ووليها وح لا تاويل ثم انه لا بد للشافعية من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتفكر على ان مفهومه المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن وليها خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم يأذن الولي ولك ان تقول ان

منطوق الاستثناء في حديث لا نكاح الا بولي جواز انكاح المرأة عند حضرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الحديث صحيح كان
خاليان عن المعارض فمن اين يثبتون انكاح بعبارات النساء واما اللازم منها اذن عنده ونحوها علمهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القدرة وانه في النذر المطلق والكفارة فلا يجوزون نية الصيام الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيهما النية الى نصف النهار فبعد اي الحديث كالنفي الذي لا يتم الا بمعونة شيء من قرينة وان كان لا
لا بد ليتبقى نفي الفضيلة تأويلا لانه اقرب ونفيه في العرف اليه وهذا بعد عدم الاطلاع كيف فان مشائخنا يأولون نفي الصيام بنفي الكمال اولا لنفيهم عن ادلة
منه فتأولون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صحيح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي الينا حيس فقال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم فهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجزئ ولم يكن صومه في النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية من
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من الفجر فيه لمنافقته بحال فان الناوي في النفل اذا نوى صائم بعض اليوم
من حين نوى والنية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على فساد الدراية فانه نصب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صحيح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وفي
سنن الدارقطني فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامرنا بالصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتأدى
بنية في النهار ولم يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما والاول الذي هو نص على كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا دعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان منع
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء وشهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فعملنا بالادلة جميعا بقدر الامكان فاولوا بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل او بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل والامكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التاويلات البعيدة وهو اولى من اهدار البعض مطلقا كما فعل هؤلاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلانه روي الى الافهاع كلام ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنها ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري ورفعه عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلان
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله وقال عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرج نسخة موضوعة فلله در مشائخنا
الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبارته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيما مما فوق القياس هكذا ينبغي ان يفهم
وههنا حمل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج دليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم فهذه العلة ملائمة بعموم الحكم وقد تركوا واو لو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل لقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوض عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال رغبت لكم عن غسالة
الايدي لان لكم خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم وفيه اشارة الى المعوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين علي رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن
يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد صرحتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهولاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهمام في فتح القدير هو ان هذا الوجه لا يدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كان يعطي العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى
من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء اذ ذاك فلم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت ارايت علي ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى فقال سلك به والله سبيل ابي بكر
وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة
ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار
اجماعا وقال وانما قال الشافعي ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا
وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا
على الموافقة قبل تقرر المذاهب اولانه انما عمل بهذا الحمل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفع الى امير المؤمنين
علي فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس فقد اخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من
الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا ابدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل بشدة حاجة غيرهم

وهذا الدفع الشافعي ... ثم تعم الاستحقاق ثم ليس بمانع مالك ويرد عليه ايضا ان هذا النحو من الاجماع ظني فما فيه فيما كيف يدار ان الآية القاطعة
ثم فيه نظر آخر هو ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا تخصيص الفقراء وهو كما ترى فقال فيه والذي عندنا العبد ان يستدل
بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سألت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الله الدنيا والآخرة ولله وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قائل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قائل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع رأي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك من خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع والآية وعليه يرد فتح القدير فانه نص في انهم لم يتبعوا المصارف وغير
هذا الاجماع ليكون مثبتا يكون ظنيا فما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع ان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم كما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب
اتاه عثمان ابن عفان مشى ومشينا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به فيهم ارايت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم بانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير ضم حديث الاجماع كما وقع من بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
واما اذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له فعلم ان تلك العلة كانت كافية للحكم اليقين فان قلت فمن اين يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يتبعوا اعتبار
في الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى لا ما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لانهم منهم
من الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا لا بسهم الذي عدد الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء امير المؤمنين
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحاجة اليسيرة هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد يبقى فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نص الكتاب اشارة الى علية التالف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء لاجل التاليف وتقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والانسب ان هذا السهم غير ساقط لكنه غير متحقق الاول مسارف فيجاز
الى الامام في العمل بالاجماع والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها ما عليهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية ويرتابه
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فكان
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد ما يلزم عندهم
الفقراء وامثالها واقعة على صيغة الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وجوه لمزهم في المعطين ورضاهم
الا هم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا احد شياطينهم ان صاحبكم لا يعدل في القسمة ونحو ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان انهم مختارون في المنع والعطاء فهذا دليل -

على ان الغرض بيان المصرف ورد في شرح المختصر بان ذلك يحيل ببيان الاستحقاق ايضا فانهم اذا كانوا مستحقين ملكا كانوا مصارف والعدول عنهم ليس في يد القاسمين المسلمين فلا يصلح صارفا عن الظاهر فان قلت يبقى اللزوم في اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلك فليس ذلك اللزوم باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعطى ابا سفيان ومعاوية ويزيد بن ابي سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فالتصريح بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا اللزوم لا يكون الا ببيان المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ممنوعة عنه فتدبر اقول في الجواب مطابقا لما افاده صدر الشريعة

العموم مناف للتمليك فان تملك كل فقير كل صدقة غير معقول لا للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما العموم واما اللام وصرف

العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير مع كونه خلاف ما تفهم من وجوب الاعطاء للثلثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة ومع كونه صرفا للام عن الحقيقة ايضا تمليك بغير معين وهو اي التمليك لغير المعين لم يعهد في الشرع فصرف اللام الى المصرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلا بعيدا واجاب في فتح القدير بوجه آخر وهو ان كون اللام ظاهرا في الملك وموضوعا له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل الملك او غيره فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجع المجد ورد قد مر هذا وقال في التحرير لا ريب في فعل رسول الله

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهيبة التي بعث بها معاذ من وعلي اليمن في المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين وفي فتح القدير قال لقبيصة ابن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة فقال حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة ابن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه وذكر في فتح القدير آثارا كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعمل اصحابه على هذا النمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة في شيء فافهم ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

لغيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطاء من ابن الحاجب والحال انه قد اسلم على عشر من النساء واسلمن معه مقولة قوله صلى الله عليه امسك اربعا وفارق سائرهن ومقولة قولهم اي امسك اربعا بتجديد النكاح ان كان تزوجهن معا او امسك الاوائل منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب بمثله صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الاخلاق مثله اي مثل غيلان متجدد والاسلام الجاهل بالاحكام بمثله اي مثل هذا

الكلام الدقيق المغلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لا منه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول في دفع البعد الاخير التجديد للنكاح فرع المعية في تزوج الزائدة على الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله فان قلت فانتم تاولتم لكن الحديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر فالتاويل كذا والا فكذا وانما يدل لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لكم من حمل المعية في الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام

كالارتداد عندكم في التفريق فيفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا نكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد مخالف ايضا فرجع التشنيع بالبعد عليكم قلت ثم يشبه ذلك التاويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لفيروز الديلمي والحال انه اسلم على اختين امسك ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اي امسك ايتهما شئت بتجديد النكاح بناء على علمه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجهما معا

في المختصر التأويل ههنا ابعد بقوله ايتهما فانه عام وفيه ما فيه لان العموم انما ينافي تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية فالبعد ذلك البعد لا غير ونقل صاحب المختصر زعم انهم يأولون ذينك التأويلين على البدل فلا شبهة في كونه ابعد وليس الامر كما ظن بل انما يحملون على المعية فالبعد بعد واحد واعلم ان لاجل هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير في الامساك بالنكاح السابق ولا يجعل الترتيب في الاسلام مفرقا كالارتداد حتى يلزمه البعد الذي لزم الشافعي والحق عند هذا العبد ان نص كتاب الله دلت على ايجاب مراعات عدد الاربع في التزوج وحرمة التجاوز من هذا العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الا من الاخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الا من الاخيرة في الاولى والكل في الثانية فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الاخيرة في الترتيب والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من اخبار الآحاد فمعارضان لهذا الحكم فلا يقبلان فالتأويل تنزل وحاصل انما انما يأولان لمعارضة ما يعملان عند معارضته فان قلت ليس المتروك الا الجمع ولا يلزم الا البقاء فلا بد من تفريق واحدة منها لا على التعيين اذا التفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين بل يكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا لخلوه عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة المنافي للعدد الواجب او الاخت الاخرى الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى في نفسه اي حقيقته يكون الحال اليه في صورة المعية لكل ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق لا الخيار الا في التزوج تجديدا وبما قررنا سقط ان الذي في المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عاقر منذ ستين سنة ففارقتها مشعر لا يقبل التأويل بالاوائل وبما تقرر سقط ان التأويل كان تنزلا فان قبل التأويل او لا يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع ولقائل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغيره كما يأتي ونوفل لم يكن مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام انما توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة ولا تعيين تحكم فلزم الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للامام محمد رحمه الله لكن الامر غير خفي من الفطن فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهي متفق عليه ومع ذلك فبعد الاسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من انكحة كل فيفسد الكل لمقارنة كل المفسد كما اذا نكح المسلم خمسا بعقد ولا وجه للتخيير ثم انهم اذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل في نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات في نظر الشارع فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة في نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد وما ورد في القرآن فانكحوا ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة خبر الواحد هذا غاية الكلام فتأمل فيه

الفصل الثاني في الاجمال والاجمال ان يكون في حد نفسه ما كان هو في نفسه محتمل المعاني فانقلت الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال للافادة المفهم فكيف يكون في نفسه قلت معناه ان الاجمال في المفرد لا في حال التركيب لكن يكون منشأه صلوح المفرد لمعنيين في نفسه كالعين والمختار في المشترك ليس بتارة الى التعدد يكون الاعلال قد يكون لتغيير او في مركب بان يكون الحال في كل من المفردات معلومة لكن المراد من المركب نفسه مجهولا محتاجا الى البيان نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه اي الذي بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج كما هو مذهبنا ومذهب الامام الشافعي في الجديد فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقها فانه يسقط اذا او عند عفو الزوج عما حصل من الزيادة على النصف فيكمل الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولي كما لك اي الذي بيده عقدة النكاح هو الولي كما ذهب اليه الامام مالك والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولي وقال الشق الاول

في تزويجه البالغة والثاني في الصغيرة لكن بتعيين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير
محتملا للمعنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كضمير تقدمه صاحبان للمرجعية يحتمل العود اليهما كما حكي انه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم امير المؤمنين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح
الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة لها محلان نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب وفي هذا التردد فنشأ من
ماهر لاقترانه بطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد بينا فيه في المثال الثاني شيئين وكتعدد المجاز عند تساويهما وبعد امتناع الحقيقة لتعذر
فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص بمجهول فانه يورث جهالة الباقي في العام بخلاف الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عشيرتهما
وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على
جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانفساخ اولا ولذا سأل ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن لا تقرر عليه يرجح العمدية فانه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقرر على السهو
والخطأ فهذا قرينة بينة مثل البيان **مسئلة** لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوها وفي
الكشف والتحليل المضاف اليه نحو احل لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا وابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي
مخالفة في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية
كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لنا افادة الاستغراق او ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال
حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطي او النكاح في الرابع قيل في
حواشي ميرزاجان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل اضمار الكل فان تقدير
الكل لا يجوز كما مر بل البعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل بتجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان
المقصود واحدا والاولى ان يقال المدعى نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه يفهم المنع عن الفعل المقصود
ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فقائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاستقراء
في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر فلا اجمال فقائل فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة
وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الاجماع قبل
ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون من اولها ويقولون يكفر بانكار
ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل المجملون قالوا لا بد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب
ونحوها والافعال متعددة فاما ان يضمر الكل والمعين والجميع اي اضمارة زائدة على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل والمعين
غير راجح حتى يضمر من دون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم
على نفي الاجمال وان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او اضمارا وذهب محققو

فمحضو الحقيقة الى الحقيقة ولا مجاز لا فيما اضافا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل الخمر مجاز لما هو من مقاصد المحل فيصير وصف العين مجازا وهذا غلط فظن ان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه تحقيقا فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم لمعنى في نفس العين كون المحل قابلا للاكل مثلا لعينه والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبيل عدم محله فيكون نسخا فيفضي الفعل ابدا من هذا الوجه لقيام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي قيل وفي جانب المحل لتوكيد النفي فالملازم مجاز اليه مشروعا اصلا فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة تحير الاذكياء حتى اورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم ان هذا الا نفي المجازية بل هو بيان بسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب العرف لاخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد فلم يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذه الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ثم ان كلما تم ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هؤلاء العالمين لم يحيطوا بكلامه قدس سره وغاصوا اللالي بالاصداف وبالله من هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهما وانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة والحاصل كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لا اشتراك فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل واللفظ حقيقة فيه وفيه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ابلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول ثم بقي ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز فيه ان يجوز في التحريم وليس هؤلاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني في قوله لما ان يجعل مجاز اليه مشروعا اصلا منظور فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا اصلا فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره الثالث ان ظاهر القول يشعر بان هؤلاء القائلين قائلون بكونه مشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذلك هذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين عليه هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فحاصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان وهو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو من مقاصد الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا ووصف العين به مجاز ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول هذا غلط لان هذه العبارة للزوم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين فلا يصح ان يقال العين ليس بمحرم وعدم صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فانه تم منع العين تمام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الهداد واما صحة مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب فيوجب ان يكون مشروعا اصلا فيكون وصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المعتبر في المحل امرا شرعيا لما ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد الشرعية باصله مع فساد وصفه ليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال الكلام كان مجازا عن حرمة الفعل يعني احتمال كون المحل قابلا للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لاجل الوصف مع المشروعية باصله فهو المراد الا انه تسامح في العبارة وح اندفع الايراد فقد تم كلامه من غير كلفة وقد ظهر ان من لا اليد الطولى في العلوم لا يبلغ رتبته مع الاعيان ما يرى يلحظ عينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

ذو النفس المطيع ثم اورد على الية النقض بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف معنا قبلي مع انه لم يخرج عن المحلية حتى تقتضي صداحا
للنكاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المأخذ كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات
من محلية النكاح فافهم على ان التخلف في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اي في المسح المتعدي بالباء
وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء كما توهم خلافا للبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا كما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع
لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء اهم يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه
الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فان كانت مجملة لتعين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان ينقل ولو قرر بان اشتهارها
لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم التبع دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر ولنا ثانيا ان لم يطرأ
عرف يصحح اطلاقه على البعض افاد مسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه لكله واذا افاد الكل فلا اجمال قول الملازمة ممنوعة للباء
يعني لا نسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان التعدية بنفسه واما اذا كان بحرف الباء فلا الا اي قدر كان وهذا لا يغير اصل المقصد فان
الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال فاد قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان
الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الرأس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان المتبادر من تعلق
الفعل بالمفعول به انما يقتضي تعلق الفعل به سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا اختلاف متصورات الجماهير ثم هو ايضا لا يضر المقصود
اصله فتأمل وان طرأ عرف لذلك افاد البعض اي مسحه مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فان قلت اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذان
الشقان مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر هو الا ان يطرأ عرف فمن زعم انه لم يطرأ يفهم موضوعه ومن زعم انه طرأ فيفهم بحسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طريان العرف وهو يدفع بالاستقراء فلما ان الحمل بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يدفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في
الالصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض وهو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى واكفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم اراد ان
يبين ان الحق في الشقين ما هو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وعبد الجبار
وابو الحسين المعتزليان ثبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الرأس ولو شعرة ولا يخفى ما في لفظ الادعاء من الاشارة
الى ان لا دليل في كلا الطرفين واجيب عنه تسليم فهم المسح ببعض المنديل بل بالمنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صار كثيرا لم يذكره المصنف فقال لو سلم الانفهام فلانه اي المنديل آلة للمسح فلا يلزم تشبيها بها بخلاف مسحت بوجهي يعني ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص المدخول فان قلت الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قالوا اما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتأخرين من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل فلزم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او
الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالغسل بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من الحقيقة اقول اذا كان قولهم
كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان الحق ان الباء
للالصاق وهو تعلق الاصابة بالرأس اعم من ان يكون بالبعض او بالكل فالفرض نفس المسح بالرأس مطلقا ومسح الكل وبعضه من افراده فبايهما اتى اتى بالفرض ويكون
ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف وان ارادوا البعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون
الامتثال في مسح الكل بالبعض ويكون الباقي نفلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما يثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل ـ لا يصح لان الالصاق بمعنى ان المسح هو الالصاق ولو كان الباء له لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية
وعلى كلا التقديرين تعلق الفعل بالمفعول لا يقتضي الاستيعاب فالظاهر انه سبب ذلك والا لاستفاد مسح الراس مطلقا كما كان نحن وكان ان تقول ان
كون الباء للالصاق لا يقتضي تقدير البعض بل الالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير منها تقدير
بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا افاد قدس سره المجيبون قالوا الباء للآلة واذا دخل المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضي استيعابا نفسا كذا المحل فيراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهول
فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجهه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان الاصل
في الباء ان يدخل الوسائل والآلات ولا يستوعب الآلات فاذا دخل المحل شابه الآلة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالعذر
في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قدر مشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز
ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم والاولى ما استدل به صاحب الاجمال بما استدل به صدر الشريعة وهو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه
دون الآلة المدخولة للباء وبالعكس في القلب وههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضي استيعابها دون استيعاب المحل فان الآلة كيد
لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لعسير ورة بعض شعر الراس ممسوحا البتة ولا يتادى بالاتفاق
بل هنا قدر معين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان مع استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض لجواز استيعاب الكل قدر الآلة
ههنا غير فاصل من قبيل المؤاخذات اللفظية فان الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل نعم الا ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي
المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض
واجبا اصالة استقلالا لا طبعا فلا يتادى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز الخفاء واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض
كذا في التلويح ولعله لهذا غيره صاحب التحرير فقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا لكن لا يتادى عنده ايضا
وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخلافه فلا دليل وليس ههنا
اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قائلي الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بادي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته
وردت في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذه الآية مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم
الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن وبان لك ان لا اجمال لخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا
الاجمال برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت
العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في
مكة وهذه الآية مقررة لحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان
يشير الى النقل من شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب
ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الآلة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الآلة وقدرها
ربع الراس غالبا فيفترض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل للكل جنسه وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لليد فيما من عنده وعلى هذا فالافتراض بقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بانه يلزم حينئذ ان لا يكتفي بمرور الماء على الرأس من غير امرار اليد والحكم خلاف ذلك ولا يبعد ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد المتبلة وصول البلل الى الرأس وقد وصل ههنا من غير امرار ثم لنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا بمنزلة اللازم وليس المفعول مقدرا في نظم الكلام وانما يفهم الآلة اي ما يوجد به المسح من غير آلة فالمعتبر الا ما هو آلة يتادى به الصادق المسح بالرأس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد نعم لو قال الذي في النظم وهو هي المسح اليد بنفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لانه امثال عقولنا والانظر بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح الملصق بالرأس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم مسئلة لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف في مثله قبل الشرع صحيح حاكم برفع العقوبة فقيل انما يتجوز الشيء بعقوبته او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان الهالك واما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجلوب قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم ارتفاع نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفي الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها فنفي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا يترك الا بباعث فلا اجمال الا اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واقرأ ما تيسر معك من القرآن في حديث طويل رواه البخاري ومسلم عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة مثل لا كلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاءهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور ولا يقدر الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى فان ما لا يصح كالعدم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح وهو الراي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والراي بل هذا ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره نفي الصحة راجع الى نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة ايضا على مقتضى عرف اللغة فافهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا شرعيا ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي الصحة راجح ولهذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا بالدليل خارج وعلى اصول الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة فلا مساغ للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الاولى في دليل المختار وهي قوله ان ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء مسئلة لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسهما وشرذمة قليلة قالوا نعم فيها اجمال فنعم في الآية اجمال من جهتها لنا اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم لبعض اليد ما القطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه مبين مخبر

في العلم من احتمال اجزاء الجمين قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلنا
يا مجازا في الثانيين اليد في الكوع والقطع في الجرح لتبادر في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة بما اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز بل
كل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدائر بين الحقيقة والمجاز يحكم اليد منه اي من الجمل
وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اي عدم الاجمال اغلب فهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو منهي عنه اقول قد
لقاء والمائدة بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بالوقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة.
بالترجيح انعم لو قيل بعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد رجوع عند الاحتمالين لتوجه الجواب فقد يرد وجيها يا يلزم
ان لا يكون مجمل اصلا اذ فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاخيرين بل على الاول عدم الاجمال راجح فالاجمال
ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال فيما الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال واما فيما ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان قلت
لا اعتبار لما عند عدم البينة فافهم واجيب ثانيا كما في التحرير نفي الاجمال على تقدير التواطي ممنوع فلم يكن عدم الاجمال اغلب اذا اريد القدر المشترك لكنه
وقع بازائه المتواطي لا يقيد فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا يقطع اليد من اي موضع كان
بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والا فلا نزاع لاحد في اجماله
وصحابه وسلم فلا نقل واجيب ثالثا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد فثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين
وفيه انا سلمنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق المتردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق به

مسئلة اذا تساوى الاطلاق باعتبار لمعنى ولمعنيين فهو ليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب وشيخ ابن الهمام
لا يذهب عليك ان تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادرا
فالاجمال بديهي ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل انكاره بل لا فائدة في تقييد التساوي
في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى او معنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء تبادر وله تبادر العينية
اولا فالاجمال لعله لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال اللفظ يستعمل لمعنيين والكان احدهما متبادرا فهل هو مجمل ام لا فانه لا فائدة في تخصيص
على هذا ايضا فان النزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول ومن نفاه التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه لا لكنه
لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه اغلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد
او الاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المضروب ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازيته لمستعمل
فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احدهما معلوما قلت
فليطلب الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا استعماله لمعنى واحد اغلب فيكون
في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف وضع المفرد لم يوجد للاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال اللفظ الواحد والاثنين كما هو
اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون القدر المشترك بينهما فيقيم ان لا انما من جزئيات ابدلان وجوه ولفظ يستعمل
في الاثنين استعمال المثنى في حيز المنع فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا
فافهم ثم هذه الدلائل ترجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض المائية

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيه اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نهي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المائنة وما ذكر لا يفيد مظنة ارادة المعنيين بل مرجح بكثرة الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادته من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهرا و كونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى المجمل فهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات فافهم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي من الشارع اي فمحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه محتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه مرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما وهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان يوضع لمعنى في الشرع كما اختار المص تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققو اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا باحد الوجهين المذكورين وللوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح التخاطب واما اذا علم اصطلاح التخاطب بقرينة فتعين المراد فلا مجال لتوهم الاجمال فلا يأتي الخلاف الذي بصدده ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا لصائم رواه مسلم في حديث طويل قد مر وللشرعي في النهي ايضا كنهي صوم يوم النحر وقد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور وقال القاضي لب اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره وافقنا اذاقه من المعرفة هذا اللفظ ظاهر في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال وهو العاري رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النهي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل لعدم هجر المعنى اللغوي فانهم لنا عرفه يقتضي لظهوره فيه اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولمتابعي الامام فخر الاسلام ان تقولوا ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات وتخصيص المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة للامر الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها مناط الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانها فالنهي الواقع عنها لا يقرر الصحة كما مر فلا ينافيه النهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي الحقيقي ويكون المنهي عنه مشروعا صحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل فساده ولا يكون الفساد الا لفقدان شرط او ركن والمفقود فالركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النفي ح يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقة بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي بجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة والمأتي به بزعمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد بالنهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

واما بتقدير العزم ونحوه واما بالتجوز في المنهي عنه بجعله لامر حسي شبيه به حسا كما بينه فهم ههنا والاول مختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال وعليه
يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب ظاهر بحيث لا يعرف قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امر الشرع
فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي ههنا فانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه يقتضي الصحة
فلا ينافيها فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي به واستدل في المختصر وقال لو لا لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سالته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي ... قيل في حواشي ميرزا جان لا يلزم الاجمال
ولا استحالة اقول ... فان المخاطبة لم تتردد ولم تسال البيان وهذا ظاهر لكن له ان يقول ان امثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات وههنا العلم للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر والجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتض للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح باصله فاسد بوصفه
وثانيا ان تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع بل المجاز راجح لقربه او ان النهي يحمل على النفي فلا تعذر للشرعي هذا المذهب الرابع ودليله
تعذر المعنى الشرعي في النهي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فاما في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانه ...
بل المساواة ... ممنوعة فان الهيئة مفهومة والاظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة واما دل ان الدليل على الفساد لذاته
فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان وقد يطلق على نفس هذا الاظهار وقد يطلق على ما به الاظهار
بالمعنى الثاني عند الحنفية اما لفظ او غيره كالفعل فانه يتبين به المجمل ايضا كما سيجي ان شاء الله تعالى والاول يبين بمنطوقه او لا يبين بمنطوقه وهو بيان الضرورة فانه
الكلام يرشد الى ان الدال بالالتزام لا يسمى بيان الضرورة وهو الاوفق بكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بالمعنى
يرجع لعدمها يشتمل الدال التزاما ايضا لظاهر والاول البيان بالمنطوق فاما موافق للمدلول وانما ذكره دفعا لاحتمال مجاز او خصوص او تعيينا لاحد محتمليه او
مخالف للمدلول فالاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعلها ويخفى المراد على مصطلح الشافعية والا فبيان التفسير
لا يختص ببيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك
قد لا يكون مجملا نحو ... وثلثة قروء وقوله ونحو ذلك ... معطوف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء لا على الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة
وهو مذهب ... الشراح والا كان ينبغي ان يقول ونحوهما ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات او لا مع الاجمال وانما ذكر لدفع احتمال التغير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كتاكيد الحقيقة والعام والبيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان التغيير بيان التغيير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
الظاهر قيل فوكده لكنه لا يكون الا مقارنا ولا يجوز التراخي اصلا لما مر في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة له في نفسها واليه اشار بقوله
ولا يقع الا موصولا وقد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله تعالى منه التبديل هو الشرط فانه مبدل لحكم الجزاء اذ لا حكم فيه اصلا بل يحدث حكم التعليق بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من ... او من
وجود الى عدم من مبدا الامر وهذا بخلاف الاستثناء فانه يبقي الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا نوعه

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع لحكم تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة فلم يتبدل وانما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين
الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت منها ما
ومنها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فللام
الثلث والسكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان والكلام ليتم انه عصبة فيه دفع لما يورد ان الابوة يلزمه العصوبة والعصبة تاخذ
الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحد مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت
والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف ومنها اللزوم في العرف قطعا ولا جواب الا بانه لا تنافي
بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال عن الامام فخر الاسلام ساقط عن جملة مثال آخر قال الله تعالى ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء سكت عن فعل
الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج
ايا بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا طلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق يبقى نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع
في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه التفريعة ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت
الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة ظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد
المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها فيفيد هذا السكوت عدم تقومها
شرعا للمولى فلا يلزم قيمة المنافع عليه والا اي وان كان تقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان حرام معصية
والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تأخر ومنه اي من هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند
الاستيذان اي عند استيذان ولي اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت يستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر يستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب المواثبة
او التقرير قالوا للشفعة شروط منها طلب المواثبة وهو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي
من الرواية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرأ الكتاب الى آخره لبطلت شفعته ومنها طلب التقرير
وهو طلبها عن البائع ان كان في يده او عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد فيها ليمكن اثباتها عند القاضي واستدلوا بان السكوت
دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم للتقرير ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت الرجل
عن طلب حقه على ارادة ثم طلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتاخير مدة مديدة
فكذا هذا اما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان يتصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلا فان قلت قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم الشفعة لمن واثبها قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على
الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا فافهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع
عن اعطاء حقه ولا يجب التعجيل حتى لو أخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد انه ليس له التاخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى حين رأى
عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضاه فيصير ماذونا وينفذ تصرفاته ويتعلق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من حالة نهيا فالمريض به والا لزم التغرير المنهي اذ اهل السوق يعاملون معاملتها والثالث استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن باذن فانما تاخر لزوم الى ما بعد العتق فتضرر وان قاله مع قول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالات بفعله فلا يكون رضا به فلا يصير ماذونا وجوابه منع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغرير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت ضرورة للطول القبيح فيما تعورف فيه السكوت كعلى مائة وعشرة دراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم في التعارف الثبوت على الذمة بخلاف لفلان علي مائة وثوب لا يكون مائة دراهم ولا مائة ثياب اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في له علي مائة ودرهم فعندنا مبهم ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادته عطف عليه الاثمان والمقادير مع الدلالة على كميتها الكائنة فقط قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف وتخفيف الشافعية قالوا العطف مبناه على التغاير لانه الاصل فيه ويجب التفسير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم والجواب ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه فهذا ليس بشيء وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لابد فيه من المغايرة وما تحققت غيرها وفيه ان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب نعم دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر مسئلة يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول اي كما يصح بالقول خلافا للشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيتبع بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر في الشبر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثورة برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم وابن حبان والطبراني ولفظه يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما راهم وعاينهم القى الالواح فتكسر ولعل هذا كان مثلا تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولهذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله لكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لتأخذوا عني مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذه دليل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول ان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون من المشاهدة ان الصلوة ماهي والحج ماهو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يلزم ان بيانه بالشرع فيبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما الا ان لفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل اذ يكفيه وليس كما ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا انه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر وكانت الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان مجمل بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات ويمكن ان يكون الامر للندب والحديث الثاني لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا نسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الايراد بان غنه امام في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بان العام كالخاص فيفيدان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التاخير اي تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم استناعه واما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم
عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجئ ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما يتاتى في المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا يتم
فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخير بالي عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب ايضا بمنع لزومه التاخير ههنا لانه شرع فيه على
الاتصال لكن الفعل استدعى زمانا فيوجد فيه فلزم تاخير الضرامه كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من سافر مبادرا بل موخرا لان الدخول الذي مثل به
المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تاخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان
البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا والسلم عن الايراد اقول السفر الى البصرة يحقق
باول الخروج بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا
هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من داب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من استدلالهم لو جاز البيان بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان تعجيل تحصيله
بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لا ندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه يتاخر بيانيه مع
امكان تعجيلها وثانيا بان جوازه هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتاتى دعوى البطلان التالي بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم لجوزه
في المجمل ايضا فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف
حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم عن التعيين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح في الدلالة مقدم لان الراجح لو تاخر للتاكيد
والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد واجيب ذلك اي كون التاكيد راجحا على الموكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية
التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اي القول اي الفعل في المفاد كما روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روى النسائي
عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني
ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان
ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر اشارة الى تكرر الطواف وامر لواحد كما روى الترمذي عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاءه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث
صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر وادل في تعيين المراد فان الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات
والفعل الزائد ان كان ندبا او واجبا تخص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال ابو الحسين المتقدم هو البيان ايا كان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم طوافا
وكان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت لا ان يلزم النسخ لان وجوب طوافين انما
يكون عند دليل التاسي وحينئذ دل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل التاسي بل بالمجمل كذا في الحاشية ولو خصص
قوله بما فيه دليل التاسي آل النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد ايضا في كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للمراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا باس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك اذا وقع بعد المجمل الا فادل

وليس بمعارض على البيانية على ان المجمل باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء تامل فائدة اختلفوا في ان القارن هل يطوف طوافان وسعيان للعمرة والحج او
واحد لهما فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعي الى الثاني واستدل بما مر من رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت
العمرة في الحج واستدلوا نحن بما مر من حديث امير المؤمنين علي فاورد انه نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر قال قلت كشفنا وجه الخطا
وبينا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الخطاء فيما لعلم الثابتة وههنا مجهولة لبعد واجاب عنه المصنف ناقلا عن التقرير ان القول انما يتعين للبيانية
اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين سعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا
وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روى هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين وانما فيه حج بالقران فاتى
امير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر كاشف
لاجمالها لكن هذا الخبر دال كما لا يخفى على المتامل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فلان
السنة المطلقة عنده تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمراد
عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن توجه بان الترجيح في شد للقول فان قلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا
علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فالكل ان نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فيه في
حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين
عمر وامير المؤمنين علي رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله
بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون على ابن عمر والغير قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب انتقاصا
في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع في التحريمة لا يتداخل شيء من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات تقتضيه وذكر الشيخ المحقق
في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه اتوهما تامين
فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغرابته فتامل وبانه اجزاءه طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طواف القدوم والربع
ليسا ركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامهما فافهم مسئلة
في الظاهر يجوز المساواة بها اي بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اغيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون
البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة في التبيين
وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فالظاهر ان هذا يدل على ان يجوز في بيانيته الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شيء ادنى من
المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل ففيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسئلة عامة في المساوات ثبوتا ودلالة ونسب خلاف الاكثر الى
الاول وابي الحسين في الثاني ويدعى الاتفاق في المجمل في الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا او من وجه واقع البتة
بالاستقراء التام كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي
فان قلت فيه تحكم بترجيح احدهما على الآخر قال وليس هذا تحكما لان اعمالهما خير من الغاء احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هناك بل
يضمحل الادنى وايضا قرينة السياق والسباق قد اوغيرهما يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطع بكون الثاني مخصصا لما في التحرير في الجواب ان المراد لمشائخنا المساواة في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد لا في الدلالة حتى يلزم التحكم مما لا حاجة اليه فانه قد تم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما اليورد على التحرير بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر منا انه بعد التخصيص يصير العام اضعف من القياس فتذكر الا انهم قالوا لابد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح وبطلان الاول لان في التساوي التحكم اذ لا احقية لاحدهما في البيانية وبطلان الثاني لانه في المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بالتمام وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند قائليه فتامل ولا يرد عليه ان المصر قد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما مر هو التحقيق وهذا الذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء التخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي وانكاره مكابرة ولعل فيه اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الاثبات فانا لا نسلم انه للفور واما اثباته التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا يخالف الفائدة وفائدته تقوية العقل اي تقوية ما حكم به العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي عدم كونه للفور ما بعده هو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة راسا وهذا ظاهر الا ان يحمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه ظاهر في تبليغ المتلو وهو القران الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا ودون ذلك وفيه ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم انها ليست على عمومها فان بعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما نزل اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتاهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا وهذا التخصيص تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا للاتيان به ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز تاخيره كما مر وعند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة الا ان الاسفرائني ذكر ان الاشعري قد مر نزل ضيفا عند الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز ابو الحسين جوز التاخير في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام للتخصيص اعامه فينبغي ان يجوز موخرا فات البيان يطلق في العرف على التفسير غالبا فهو المتبادر على انه تخصيص بما عداه لدليل قاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير المغير هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبرئيل

خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل ان تعجل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قرآنه اياه فاذا قرأناه بلسان جبرئيل فاتبع اداءه على قرأته بعد ذلك ثم علينا تبيانه الى الخلق بلسانك وعلى هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتامل فيه والثاني سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو افاد التراخي افاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله موخرا عن كون الجمع في الصدر واجبا عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر بعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم ان علينا الجمع والقرأة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آية الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول تدريجا ولم يبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا جواز قصد الاجتهاد اجمالا ثم الاجتهاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل وحكمة فيه التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز ويستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة المأمورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان موخرا ولو لم يكن بيانا لكان المامور تجددا وهو باطل فانه لم يؤمر بتجديد الصفات فتعين البيانية مع التاخير ولا يخفى على المتامل ان هذا الكلام بيانا كان بيان تغير لا تفسير فليس من الباب ثم استدل بها في كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعينت بعد السوال تشديدا عليهم لما استهزؤا وتكديرا بيان النص مع علمهم بالمراد فلا نسلم انه لم يؤمروا بتجديد نعم لم يؤمروا بمباين ما امروا به اولا بل امروا بفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا دنى بقرة كذا في الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزار عن ابي هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بني اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لاجزأتهم ذلك او لاجزأت عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم آخر الابد فهذا يرى ان تعين لا يرى قول الصحابة حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم وايضا بقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان تعين من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل ليقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وسلم نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل وفصل الخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التاخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والمجهول لا يوتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان ولا مسامحة في الاخلال بالفعل وثانيا اذا اي الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى في عدم الافهام اولا ثم تبيين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل والفرق بينهما فانه اي الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا فرع قيل في المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجواز تاخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اي عدم وجوده وفي التاخير العدم وفي عدم الاسماع الوجود وقيل انه منع ما في التحرير من منع الاولوية مستندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو مفقود ثم الافي

اراده المتكلم فهو كالمجمل وشدد عليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم سماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد
باق عنده وكان في المبالغة وهي على السواد وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على
هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فتدبر وقد مر الامر بدليه استدل في كتب الشافعية بان سيدة النساء
فاطمة الزهراء سمعت لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه
صدقة فانا لو سلم انه مخصص فليس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد
بل يبلغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه مبين الحكم والمراد عنده فيعمل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها سمعت فنسيت فتدبر مسئلة الاقطع
في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الاشرف منه كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكره صاحب الكشف انكارا بليغا واستدل بما اشار اليه المصنف
بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطعي والظني انما هو الظني فالحكم الثابت مظنون وغاية
ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع انه مراد
وذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعبأ عرفا ولغة فلا يضر
القطع بالمعنى الاعم وهذا القطعية كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انهما مقدمتاه
بل القطعي المتبادر منه وانما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظني له دخل ما في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا الخلاف في الظاهر المعروف
بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى الضعيف محتمل فتامل فانه موضع
تامل القاطعون قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل
المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم
قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه اقول الحل لدليلهم انا لا نسلم ان
الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم
اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وصدقه
يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد يصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء نادر على ان الخبر من الاحاد فيجوز لنسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين
والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الحينية المشروطة لا ينافي الحينية
الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هاتين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هاتين القضيتين
عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس راجحا وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم ياخذهما في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا غيره
وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة المشروطة بقيد
الوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا
ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية لعدم تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو بوجه ما فان تجويز اجتماع النقيضين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ارتفاع الخبر من البين لانه ظني الثبوت فيرتفع
المفاد به فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا لان النفس وجدوه ولكن متطوعا الانه لا يعلم بالوجدان انه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا فان
فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس وجد الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا هذا والظاهر لمنا وجه فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجي ان شاء الله
تعالى فمنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل للمستدل ان يقول الخبر مفيد للظن
ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع
عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فان الحق في الجواب ما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز الطرف
المقابل مرجوحا وههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن بالشيء لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا
بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا والتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا لوجود المقتضي وبالجملة هذا
الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو ولو بخبر الواحد والربوا ما هو يتبادر الذهن عند
سماع اللفظين الى معناهما الشرعي والكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتبادر
الذهن عند السماع البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن قوي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي نعم في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين
الخبر مضاف الى القطع فيكون مقطوعا عليه ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر فيفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا
يحتمل المقابل احتمالا ناشئا عن دليل وبعد التبادر فاحتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وبهذا الخلاف ترجيح احد المعنى
المشترك بالراي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل **باب النسخ** الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة
والنقل الظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه المناسخة لنقل السهام الموروثة من ورثة
الميت الى ورثته والتناسخ لانتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته اذا وقع في كلام الشارع على ايهما
يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي قال ابن الحاجب بدليل شرعي متاخر اخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل
الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول انتفاء بعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد
ارتفع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والقيد الثاني ولاظهار ما خرج عنه فيخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه
ليس بخطاب اي بسبب خطاب متعلق به حتى يحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع للحكم من الابتداء لا رفع لبعد التحقق فان قلت لا يصدق
التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب
وقرأتها وكون التلاوة سببا لثواب عظيم وحفظه موجبا لفضل جسيم الى غير ذلك واورد ان الحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه على ما بين في غير هذا الفن وان لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على نسخ اذ لا رفع فالتعريف لتعريف بالمباين والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب
القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيز الحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لولا الرفع لبقي واستمر
فافهم وقيل ونسب الى الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه وقال الامام الحرمين
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لحد الايضاح ولبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا اذ ليس

فضاء وكذا الجرح الفعل قال وقول الراوي هي نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليله فلا باس بخروجه كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه ليس بقضاء الا على الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي ناسخ والنص دليل النسخ لا عينه فالتعبير عنه به تعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعل كذا النسخ ليس الا الفعل عرفا فتدبر اشارة الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد وابعد منه اطلاق اللفظ ويابى عنه تعريفه بالدال فانه المدلول على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما اشير بقوله عرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت به وهذا الخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم وجود شيء بعد الامد وهو الرفع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاءه فيؤول النسخ الى التخصيص لكن يكون في الازمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اي كان متقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مخصصا بالبعض من الازمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالمعرف بالرفع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني فالاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولاه لبقي كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان حيوة قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبقي حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان المقتول ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يستاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة مجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح بقدرها فلا يتعلق بالكل وفيه لا تاييد اذ من الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون تشريعا دائما كيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع انه قد تكثر النساء في البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة مؤيدا ارادة ان ينسخ عند انتفاء الضرورة فتدبر ويؤيد الاول ان لفظ الدوام فيوجب التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال صاحب مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معنويا على هذا الوجه صحيحا ولا ضرورة تجيء اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكموا على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل ولا حكم به البديهة ايضا وليس كل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل موبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد الدعوين مطلقا والحق قائلا بيان الامد جوزوا النسخ الموقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بالقيد التابيدي ام مطلقا عنه ام مقيدا بالوقت لم ينزل التقييد به او نزل له عمر عند الله تعالى الى اجل معين مقدر البتة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم ميت باجله باماتة الله سبحانه وظهور الاماتة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ناد على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان في النسخ جهتان صح التعريف لكل واحد منهما وهذا ايضا يشير الى ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام تعدد الحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

تنكر وبالنظر الينا تبديل معناه اي معنى عندنا ان الحق واحد وهو الحكم المنسوخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا بل انما التبدل رد رد والناسخ بيان لانتهاء الحكم
المنسوخ فانه مقدر في علم الله تعالى وانما تبدله انما هو بانزال الناسخ فهذه الامانة ذات وجهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه للتعدد وللتحريف اصلا
اصلا فافهم واشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانها حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن التابيد
دان فسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد بالتوقيت توقيت ارتفع فيه الحكم لا مطلق
للتوقيت فان نسخ الموقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين وبالتاخير عن التخصيص ولا يخفى عليك
التامل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج مسئلة اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اي العقل يجوزه ولا يحيله
خلافا لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط لا الى الامم كافة وهذا من عجائب حماقتهم لان لعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب
عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه فالشمعونية منعوه
عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجاحظ من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة واجمع اهل الشرائع على
وقوعه خلافا لليهود فالشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اي ممن يدعي اسلامه الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق
هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة
فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب وفي آخر
مفسدة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب ويضر في آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان في
ابانة المنافع والمضار واما الوقوع اي وقوع النسخ ففي التوراة امر آدم مطلقا اي غير تقييد لغاية بتزويج بناته من بنيه في التيسير روى
الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توامة هذا للآخر وتوامة الآخر لهذا وقد حرم
ذلك في الشرائع التي بعده بالاتفاق نبينا وبينكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من
التوراة جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى
عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا
يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفي نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع
السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه اهل التلبيس والتدليس والعم اتخاذ كالحجة المتواترة
اظهار الكفاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب ما سلموه كتابنا منزلا من عند الله سبحانه هذا واستدل بتحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اي تحريم
الاصطياد وقتل الحيوانات ولو يحق فيه بعد اباحته مطلقا عن نهاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام وبعده من الشرائع بعد الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اي شريعة ابراهيم
التي هو عليها وانما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة
في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب في شريعته بل هذه قبل التحريم على الوجه

كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا
سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى ولم يبق وقت الا وفيه شريعة يهود اذا كان كذلك فلابد ان يكون الاباحات شرعية وارده
في شرائع من قبلنا والله اعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك في حين سدى بل هو مكلف بشريعة نبي
من الانبياء فلا يشك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع
زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بينا في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة فغير تام وغير
مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من الله لما صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام
تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي للتشريع وكذا الاصطياد
والاختتان فهذه الحجج تمت من غير مس شبهة اولى التلبيس الشمعونية قالوا اولا لو كان النسخ لحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل
فبداء اي فالنسخ بداء وجهل بالعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تتجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان
يعلم في الازل ان المصلحة تتجدد فان الكلام فيما يحسن ولا يقبح لذاته اما ما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يقبل النسخ عندنا الا لغير فلابد فان اريد بالظهور الظهور
للحاكم بعد الجهل به فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الخارج
والاضافة به فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه تتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون
الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد
بغاية فعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرتفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد
والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة [illegible]
عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد
قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صوموا كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل
رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا ستره
فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق
نحو المنع الاول والسند لسند ولو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد بالتابيد هو الحق فانه الظاهر كما في النفي ليفيد التابيد فيمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء
فان الحكم حكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف وكم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمة
لم فقد بر فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا ينافيه بقاء الحكم ذاتا فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد
مطلقا وانما يلزم فيما لا ينسخ وبطلان اللازم فيهم بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي
وهو خبر عنها لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طارئ
بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والاتفاق ان تاثير العلة حال الوجود وتحصيل الحاصل فلا يتصور كذا في الشرح
الشرح ومثال المص لان الفعل عرض غير قار فينعدم الجزء بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون
عدمه مرفوعا بهذا الدفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فقد براوبه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات قلنا مستبعد انما تدل على ان نسخ الفعل بالناسخ الصحيح وبحث انسا عدكم عليه فالمراد من النسخ زوال تعلق الحكم لتبعية الفعل التي توجد بارادة الوحي
كان مستمرا لولا المزيل كما تدل هذا التعلق بالموت لا ان الفعل يقع بالنسخ فاين هذا من ذلك فالثابت لا يصح زوال هذا التعلق فانه قبل الوجود كان معدوما بالعدم
الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم للرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قالت هذه البهشمية شبهة اصحاب النجب
وان اتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم قالوا
رابعا الحكم الاول في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم
الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا رفع فانه ينقطع بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن بالوقت الذي
علم انه ينسخ فيه وذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا الاية لمجيء الوقت من غير رفع انتهى به ولو قرر الدليل بان الحكم
موبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لم يبق موبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بالوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب
ومال الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول ويجوز اختيار انقطاع المؤبد المعلوم بتذكر القول ولكان تقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ
في علم الباري وغير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه
يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة فينقلب علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها حادثة
ومتبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبنى باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل وهو بديهي جهل كما القول له
شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه مسلم هذا المبنى لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ المستمر صار بهذا العلم جهلا البتة نعم على
ما والى الجواب الاول فافهم لو قرر الدليل بالتقرير الاخير المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المغيا بالاستمرار لتم اذ ازال هذا الحكم
تعلق بخلافه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر
الثامنة قالوا لو نسخ شريعة لموسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لبطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة وهذا لا يدل على
بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه قال لمن يجوز ان يكون هذا اشارة الى نسخ لشروق شمس الحقيقة وبعثة بعثة سيد العالم
صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فان قلت ان فيما التزام التجوز وهو
خلاف الاصل قلت نعم لكن هو ما قد دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وان قبلته تحول الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا باعتداد التأويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا
القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فان استحالة في اطلاقه بل هو مختلف ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي لعنه الله فيهم ان كانوا قوما
بهتا وكانوا يفترون على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فاما احتمال وضع نقله مع التواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام
مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلفا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كما حاجه سائر مرتجع فافهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلف قطعا وما زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا نسخ لتعظيم السبت قد ادعيتم نسخه فهو مدفوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الآن في ايديهم
بانه لم يكن اخبارهم الناقلين من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف ولا اتفاق بل
اتفق على احراق بخت نصر الظالم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا فبعث الله عليهم هذا

الظالم فقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق اسفار كتاب الله التورية وخرب بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها الا انه قيل انه حفظها ولم يكن حفاظ لها الا اقل القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام اوصيها بعد ما اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل فطلب التورية فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى ان يلهمها وكان مجاب الدعوات بل فيها وكتبها ودفعها الى تلميذه وليقرء عليهم فدار مدار النقل على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبة هذا الالهام اليه بنبوته مقدر تعالى لادعائهم ان الهام التورية لا يكون الا لابن الله تعالى عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا الحماقة ولو لا هي لكفى انها غير متواترة لم يزل نسخها الثلث التي بايدي العنانية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكثير على ما في العنانية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا عن التقرير كذا في التحرير فعلم ان شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة فيما يخالفها قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روى في معالم التنزيل ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المعظمة امره الله تعالى ان يصلى نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد به نسخه بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شئ لان هذا النسخ لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله تعالى الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا لاستدلال بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه اليها وليس بعض الاثر ناطقا ان القبلة كانت هي بيت المقدس وانما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لان هذا النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوهم به فافهم ثم بقي ههنا شئ وهو ان التوجه الى البيت المقدس نسخ في شرع عيسى عم فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعة واحدة وهذا يصح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم وايضا نسخ تحريم السبت تحليلا وقد وقع غزوة احد فيه وكثير كحل الاختصاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح الذي كان في شريعة عيسى عم لكنه الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وعلم منه انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة بشريعته الحنفية المطهرة البيضاء وانعقد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا من شبه الفرق المخذولين قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فتقييد شرعهم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة الى ان يجيئ فانما يوجب عدم بقاء حكم ما اجمالا والاجمال لا ينافي نسخ الخصوص بعينه لانه لم يتقيد ولا ينافي دوامه وظنه فهو الرفع والا يكن كذلك بل هو نسخ الخصوص ويجب التقييد لكل شرائع من قبلنا جملة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيئ سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة لجماعة اما حصل ان هذا الاخبار

لا يوجب تقييد الاحكام فانه يجوز العقل تعيين الخبر ان يكون شريعة خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والغير يجوز ان يكون الانبياء قبل
الانتساخ فلا يوجب والتقرير لو اوجب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم ومع هذا يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التنصيص الاجمالي في الاحكام هذا ينافي النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي باعتبار الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر والله احسن التدبير مسئلة النسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقول لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقاتلة بثبات الواحد للاثنين عندنا روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين وكذا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى الذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى تفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ عدة السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امراته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله بعد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليهن ان تتزين و
تتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرا انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذ الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوقوع وخصوص السنة لاغ فليس فيه محل للمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل بالمنسوخ انقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ [illegible] في الاسلام
وشمس الائمة فان قلت فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن [illegible] مثل
فاي فائدة يكون مع تهاونها غير وارد عندنا هذا العبد فانه يجب الاعتقاد وعمل القلب في راس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المعتزلة لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ وان قبح فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه وقبله
لا وجوب ايضا لان التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما ترى ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم خلافا للجمهور المعتزلة وبعض الحنفية بل رؤساءهم كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي

الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وخلافا للجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف

قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن قبل الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات والثاني ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالة نحو من العدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان جواز التكليف ينادي اعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عما ليس بفحش مستحيل وقد دفع بان المقصود من التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليصيب حسنة الا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل اما ان يتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لانجاء بري وهو ايضا فاسد فان غاية جهة القبح ان هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف فلو جوب المنسوخ ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطابها فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه اولا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم

وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ مندفع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة

فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه ابعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل كالنهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على

الجواز اولا بنسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان

ذلك من حماقتهم الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور

اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يضرنا يضركم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه سيجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة واعتقد ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمس ما تعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عليه السلام في الفلك الخامس لكنه اذ كان متمكنا على الاعتقاد وكان متمكنا
على الاتيان بالخمسين بل زيد فانقلت وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روي والعروج كان على خرق العادة ولو كان متمكنا
على الفعل ترك معصية وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بري منها قلت كما كان متمكنا على العروج على سبيل خرق العادات
كذلك على اداء الخمسين ومن امن بقبض الزمان وبسطه بطاعة الانبياء والاولياء وعلى تمكنه عليه الصلوة والسلام لاداء الخمسين
كيف وادى الاولياء من امته قد صلوا الف ثمانية ركعة في بعض الليل والعصيان لان الوجوب كان موسعا في اليوم بليلة او ليس في حديث
المعراج ما يدل على تعيين الاوقات فافهم ولا تزل لانه مزلة واستدل ثانيا كل نسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو
باطل لان الفعل في وقته ولو بعد وقته يمتنع نسخه اذ لا وجوب حين وجود الفعل ولو بعده فتنسخ وردا انه كما اقول غاية ما لزم منه الامتناع قبل وجود
الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعي هذا دون ذلك وردتانيا الكلام ههنا فيما قيل لمكلف شيئا من الافراد للفعل وليس كل نسخ كذلك
فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعي النسخ قبل الفعل هو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث
لم يفعل شيء من افراده وهذا غير لازم من الدليل فقد بان اخر لغة من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل في تقرير الدليل التكليف بالثاني هو
الفعل تكليف آخر وهو بعد انقطع بالامتثال فهو يعني ترك فيجوز رفعه دون الاول يكون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما كان
فيه لوجب مته ولنسخه توقف فيه في زمان واحد وههنا لما كان بعد مضي زمان تمكن للتكليف على اتيانه لاشاعة في ان فيه ههنا فيوم ليس
بعد فيما مضى منه فلا تحكم بل هو الاصوب
من الفعل بخلاف الموت فانه يصح تقدير المدة
بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعرقد يعين
لا لوجوب للفعلية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة
فلا وجه للفعلية النزاع فانقلت لم يقل ولم
امر ابراهيم على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة ... ابي بكر الصديق
الاكبر وابن عمر وابي هريرة وعبد الله ابن عباس ... وابن ... ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب
القرظي وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير وابو اسحق وهو قول مذهب المؤمنين علي كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وهو مذهب الثابت ابن مسعود كما رواه
الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله كما رواه الحاكم وابن عباس كما رواه الحاكم عن عطاء
والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وبه قال مسروق رواه ... وسعيد ...
رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه فقعت طويلة والحسن البصري في رواية
رواه ابن ابي حاتم والشعبي في رواية ابن ابي حاتم واليه ذهب الشيخ
الاشعري قال التورية ان الذبيح اسحق لكن لعتبار رجعت حق سلام كونه اسمعيل
عن ابن ابي مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق وهو عند الطبراني عن ابن مسعود قال سئل النبي
صلى الله ...

الى ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهجرة فى حال الكبر وقد نص الله تعالى فى سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب كونه ذبيحا اللهم الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم فى الذى نص فى سورة هود وان المبشر به لامراته اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذى يرشدك اليه القصة
المروية فى صحيح البخارى لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام فى هذا لانى وجدت البعض طاعنين على الشيخ فى قوله الذبيح
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم رأى فى المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحى فامر به ولم يفعل فتركه اما ان كان مع بقاء الوجوب حين الترك فلزم العصيان ولا عصيان لانه برى عنه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه فى هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورد اولا لا نسلم الامر بذبح ولد بل رأى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحى وقد رواه ابن ابى حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحى لكن لا نسلم انه وحى بما رأى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او نقول انه وحى بعد التقرر عليه وههنا لم يتقرر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فهما المقدمات من الاضجاع
وامرار السكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد
بانه ضرب بالصفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم ينقطع الحلقوم لمانع فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا نقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان لنقل
ولو نقل ضعيف ساقط لانه روى ابن ابى حاتم عن السدى كما فى الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك المامور
به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذى اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب فى اخر الحال على ان المبتلى منه فى حق العباد ان يعرف بان نسبة الحكم اليه امر بالفداء الحاصل لحرمة الذبح مبتلى بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بعد الامر لا قبله وقد صح فى الكتاب فداء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى
كلماته الشريفة ونقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذى كان عند اضحية وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا منتهيا الا ان المحل الذى
اضيف اليه الحكم فى المنام لم يحله الحكم فى الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عليه عند المامور
حكم المامور به على ما هو عليه فى نفس الامر فى اخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء
فى الاجتهاد والغلط فى التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما الهمه تعالى منه بهذا الرؤيا فى حق المنع يصح ان يكون قد ما نسبة الحكم اليه
فى الرؤيا فقط الا ان يجب عليه ذبحه فى الواقع وان ليس مكرها بالفداء الحاصل لاجل حرمة الذبح وان ليس مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا فالحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اراه الله
الفداء على صورة الابن كما ارى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم فى صورة اللبن فشربه واعطى فضله امير المؤمنين
عمر رضى الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم فظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه لد ولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة متبعة تمسك امامنا الهمام بوجوب الاضحية وهذا محمل صحيح وجيه لكلامه

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يكلوا عليه وقالوا المقصود وهم ان انه عليه السلام كان مامورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من نسخ في شيء فانه ابقاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمنتفي بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه ومن حيث وقوعه قربانا في الخارج وكرمه بان اراد ابتلاءه ليصير متعليا منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر الصدور ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء بدلا من ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو آت كما بينا وكذا لا يرد انه صار الخلف قائم مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعد ما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من قبل وما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتى مرة بايجابه فقد امتثل فسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال وهو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فالنسخ الامتثال عن احدهما بايتان الآخر لا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا بد ان يرتفع وجوبه الا بايتانه او بارتفاعه وايتان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لاحد الامرين من ذبح الولد او ذبح الكبش لكان للبحث وجه واجيب بانا سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر الباقي بترك فقد علم ان وجوب الخلف ايضا في وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيحصل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه عن الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو اتيان خلفه هذا نهاية الكلام الذي حصل لهذا العبد الى الآن وتامل فيه والحق لا يتجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد ثانيا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق فالنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فان قيل المبادرة دليل التضييق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة من المنافقين بتهمة الامتناد ولئلا يقولوا هو الممتثل مرائيا جبانا عنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الواجب الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير وارد فان الوقت في الموسع اذ قد يفعل الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل وفي الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فان قيل قد مر من المهم ان التكليف في كل جزء متجدد وقات قد اجبنا عنه سابقا فتذكره واورد ثالثا ولو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها متبانية بالكسر ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع اولا ان وكذا يقتضي عدمه فورع المفدى عنه وقد يدفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الاطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزيدك بيانا فنقول راى ابراهيم عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان صبرا البتة والا لوقع فانه راى الذبح منه واتانا الا انه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه لا من امرنا جاء ان هذا بانفساخ او على امر آخر فقد علم انه امر لكن اخطأ في تعيينه ام بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادة وترجح عنده كون رؤياه معبرا ولما
وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح فلم ينقطع حلقومه اما لصفحة ضربت كما قيل او لغيره ولا تصغ الى قول من يقول
ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لاحد المرأتين مع كونه للآخر كما هو مشروح في الصحيحين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل وحين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجوة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في اراءة الرؤيا على هذا
الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقررين على الخطاء اعلم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين
مرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامي قدس سره فليطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في فصوص الحكم اعلم ايدنا الله
واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن
ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لامير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفعل عليه
السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته
الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مامورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل
في الواحد من الزمان لا يؤمر ولا ينهى عنه قلنا لا معية في التكاليف لحكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق الحكمين به بل يرفع احدهما الآخر
فلا يلزم صيرورة شيء واحد مامورا ومنهيا في زمان واحد وقد مر منا ما ينفي لدفع هذا الجواب ولا باس بالاعادة ليزداد وضوحا فاعلم انه تعلق التكليف
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في
الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت اليسير بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف
عنه وقت التمكن قلت عقد القلب باي شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور فتقرر وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب
بخلاف الواقع والمطلوب بالجهل المركب فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيء واحد مامورا بالمنسوخ
ومنهيا بالناسخ اقول الانتقاض ممنوع فان الوقت في غير محل النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى امد ويكون النسخ
بيانه فيصح بيان الامد فتامل ولك ان تطرح حديث بيان الامد من البين وتقول لما كان الوقت في محل النزاع متعددا فيجوز تعلق الوجوب
به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم نعم لو قرر الدليل هكذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود على اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضا قبل الارتفاع لكن المقصود منها الايمان لعقد القلب وفي سائر العقيد الاتيان بالفعل لكن ليس المقصود بل لزم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء فيه فهو لازم من غير مرد وكذا اجتماع الحسن والقبح اليه كما مر فتذكر فقد بان الكل عدم جواز نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه ذاتا السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل ان افعال الكل عند المعتزلة غير العبادية كلها اما ان حسن كل فعل او قبحه عندهم لذات الفعل وما بالذات لا يتخلف تلك بالغير وقد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في الوجوديات المارة وقد مر في مبادي الاحكامية وصحح نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان والكفر سيان عندهم وما اوجبه الشرع فهو حسن وما حرمه فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وبناء على الفضل على اصول اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى تعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف بها اقول يجب على المكلف اعتقاد ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ ولو عمل به لاثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف فتدبر واعترض عليه صاحب الاسرار الالهية والذي قدس سرهما اولا فلانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا يأثم وان عمل به مع هذا العلم فلا يمنع الوجوب عليه دفعا لهذا الاثم واما ثانيا فلان الغرض انتفاء التكاليف راسا لا بالايجاب ولا بالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ لا يلزم الاثم كيف وهذا الحال حال انتفاء التوقيت فالامثال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا لما قالوا اذا علمنا به نسخ التكليف بها لانقطاع تعلق الفعل لما قد بينا ومنه وقد ارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها الضرورة معرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو اراد وانسخ الجميع نسخ المستمرة منها ولعل هذا النزاع لفظيا فان الامام غير منكر ايا وهل جوزوا انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فان الجواب ما قد مر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع لما نسخ تكليفا متقدما على النسخ اوجب تكليفا آخر هو معرفة ان الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فهو حينئذ هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي انسخت ولئلا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا ابدا ولو كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا اليضا غير وافٍ لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليف آخر لا بد من امتثاله ولا يمسح وتبقيه قبل الامتثال الا لما حصل المقصود من التكليف ولولا الامتثال لا يبقى على الذمة حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه من الجميع فافهم

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا اي الحكم المقيد بالتابيد لانه كصم غدا في تناول جميع اجزاء القيد الا
ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المعين والنسخ نحو صم غدا جائز قبل انتهاء القيد فكذا النسخ صم ابدا بخلاف العموم
واجب مستمر ابدا اذ قيل لانشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فالكلام فيه بهذا لانه نص مؤكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا فلا يصح
انتساخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بنص آخر وهو اقوى منه فان النص المؤكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل هما سواء في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدي والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي ينافي النسخ من الاحكام
التي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به ومحمدا عليه الصلوة والسلام من الملك العلام
وهذا والقسم الثاني مثل سائر شرائع محمد التي قبض على اقدامها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات واخبار ختم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه يقتضي الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الآخر كطريان الضد لانهما انشاءان ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق
والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل لا ابدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه وللقائل ان يقول ان الايجاب مؤبدا يقتضي حسن المامور
به ابدا والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما اجابوا به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلنا
سابقا والجواب ان الوجوب بالابد انما يقتضي الحسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بامر يعلم حسنه في بعض الاوقات
ان يفعلوا دائما اتكالا على ان يرفعه عند ارتفاع الحسن من البين وليس في ايقاع للمكلف في المهلكة بخلاف النسخ قبل التمكن اذ الايجاب يقتضي الحسن
ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر اعلم ان المثبتين استدلوا ايضا بانهم
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان ينص قبله بالتابيد ويريد به معناه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد للبقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد لكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا يرد عليهم انتساخ النهي مع كونه للتابيد اذ ليس مؤكدا بذكر
التابيد لكن لابد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان الابدية
قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا الطلب فبعيد لانه لا يساعد اليه اللغة
اصلا مع انه قد سبق ان النهي للتابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام في جواز انتساخ الحكم المطلق
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف الفرض ومن ههنا ظهر فساد تحرير شارح
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل هما اي صوموا ابدا والعموم واجب مستمر ابدا سواء
في الجواز اي جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل مما ليس بمانع فافهم
ثم قيل انه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا
ابدا والعموم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية المدعين انها مؤبدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا لبعضهم والقسوة اظهر بدل الناسخ على البدل امرا لا ثبوت البدل وبين منفصل فلعله لا مرا ان الشرائع السابقة لم يدع حكما من احكام الابتداء والا قبل من الاباحة فلو لم يجز لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق عن امير المؤمنين وامام الاشجعين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعي بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفي فان آية النجوى ناسخة لها فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل ومنه ايضا انتساخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في نحو فافهم قالوا اولا النسخ لا الى بدل قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم فيكل وجهين احدهما نسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة آية الا نأتي بدلها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي تركه وكلمة او مانعة عن كونه تفسير النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ينسخ من حكم آية او ننسها يعني ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله اي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا للفظ والحكم واذا سلم عدم ارادة الاول تعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه فذلك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير له فقد بان مساعدة الاتيان وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل لا لتجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير بان مبناهم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان يشك فيه عاقل فتأمل

واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وما كان عبارة المختصر الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وتحملوا الدم مطابقة المتن بتقييل يراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الفنا قبل فرض المسئلة في جزئي من
١٤٦ جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المختصر على التكليف لما ان استدلاله قرينة عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالمعنى عن اوجار رجم الاشياء على محرم ثم نسخه سببيا وهو الاسبيل لبيل لتنصيص فان المماثلة اقل الدرجتين فى لا مماثلة فى الاباحة والتكليف فهو قرينة على ذلك

وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي فى رسالة الاقدم كما فى بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا

ونثبت مكانه فرض هذا او قد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مستند تجويز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعي

لنا المصلحة قد تقتضي فى الاحكام كما هو الحق المعلوم فيه اى فى الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعب المصلحة فيها فيفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف

الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشوراء برمضان وقد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله

وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابرة واما على قول من يقول لم يشرع تخيير قط بل

اوجب الصوم فى شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد والآية فى حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس فى البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي

ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد والجلد

او الرجم روى البيهقي فى سننه عن ابن عباس فى الآية قال كان المرأة اذا زنت حبست فى البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذى جعل لها كذا فى الدر المنثور وقد روى هذا الطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولا شك ان الحبس

اهون من الرجم الذى يموت فيه بيقين وفى الجلد الذى قلما يبرء وقول الصحابي فى اخبار النسخ حجة فلا يعتد بما قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد التوصية بامساكهن

بعد الجلد كى لا يجرى عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد

ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ فى شئ الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم ففى تعليم ايها الحكام حبسهن فى البيوت الى

ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم

والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل

حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ومن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزل رمضان

فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم فى ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة

والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين وقال هى نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر

فى الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين

يطوقونه مشددة ويكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت

اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منهم ان يفتدي بطعام مسكين

افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفى رواية اخرى لابي داود

والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم

الشهر فليصمه واثبت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما وللحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا

ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القراءة المشددة ولسنا ندعي انتساخه وانما ندعي انتساخ قراءة

التخفيف التي الآن يقرأ فى القرآن غاية ما فى الباب ان قراءة التشديد لكونها منقولة احادا ليست بافية على القرآنية بل من جملة

منسوخ التلاوة وثالثا بعد النزول ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هناك محل الاجتهاد

بخلاف الحرمة على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاستعداد فلا يصلح معارضا فافهم بل المانعون قالوا اولا النقل من الاخف
الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منتقض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل
فيكون ابعد من المصلحة الاولى في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لرعاية اكثر حكما ثم ما يشابه يكون التكليف نقلا منها والكلام
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا ابطال ايقاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فانتقض وليم قلت لم يكن
ههنا يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل بالمصالح فاذ وقع تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه بخلاف
ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع الابعدية في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل بعد الاخف
اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وظاهر انه ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر قلنا نسيا فهما اي الكريمتين في المال والآخرة فالتخفيف كونه
الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هناك
عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس او زيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب
ما لا يؤدي منها الى التلف كما في الصوم بل القول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر العسر في الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن
جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك ان ما
في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بتبديل الاحكام
بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص اقول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين ثبت بدلالة التكاليف
ثم ما معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مهما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح بحسب تنزههم تعالى
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فربما تعلقه
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الاباحة فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء اليه
وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضائه وفي نفس الامر لم يكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها وظاهر ان الاخير في حقه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد اذا صار المأمور المنسوخ
قبيحا فالثاني منه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو الاثقل خير له في العاقبة وهذه الخيرية هي المرادة في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس حملت
على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فلا يراد المراد
الخيرية لفظا في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل **مسئلة** نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص
التي لا تقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاثبات الا عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم
وهي فيما يقرأ من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآن لكن القوم تركوه كان هذا قول الملحدين

انه ذهب من القرآن شيء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما يقرأ
من لا يعلم بنسخه الا ما سلف من خلاف ابي موسى الجاحظ وقوله ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله الاجماع السابق على قوله وخلافه بخلاف قوله
واما النسخ احدهما فقط من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جوازا ووقوعا خلافا لبعض المعتزلة لنا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان
جواز التلاوة وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت وهو الرجم روى الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب وكان فيما انزل عليه
آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تقرأ آيها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع وهذا ثابت لطرق لا يبعد ان يدعى التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة احادا وما نقل احادا ليس بقرآن واذا لم تكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل احادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا لارتفاع قرآنيتها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بالصيغة الجمع ثم الوقوع
مروي في آيات اخر فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيمة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح
ومنه اي منسوخ التلاوة وحده عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتها فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطاء في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
تواترا علم انها لم يبق على القرآنية وقد انتسخ غاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكلا قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معه الا اذا دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة مسها
المحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم منه ظاهرا ولا عقلا انتفاء الدلالة او المدلول والحق لمن تدبر احسن التدبر سقوط المنع ايضا

فانه بعد ما ثبت نزوله وافادته للحكم ولم يطل بانتساخ التلاوة شيء منها وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر رافعه فانظاهر بقاء الحكم فافهم ولا تغفل
واما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر انه ضعيف كما تقدم اما نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة فآية الاعتداد حولا متلوة ورفع حكمها بآية التربص اربعة
اشهر وعشرا وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص حينئذ محكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر فبينهما تلازم كالعلم
مع العالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الآخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانها
حال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه منع التلازم وبيّن عقيبه عليه شيء بغير منعه وايضا الاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة بتحقق ما
وجعلهم واسطة لتفسيرهم للوجود بالتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس يجب في كون العالمية من
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له ثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الآخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا ترتفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ترتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعني ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص دال
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة ذا الدال بدون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها من الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الفعل هذا الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف لا بدء ولا
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم الخ فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل لانه يظن بقاء الحكم وهو جهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه رفع عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا جهل مع الدال
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شيء ثم ينهى عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فانه صلى
الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله ودخل الجنة فنهى عن بشارته امير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله تعالى عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المكاسلين فيتكلون واما ابتداء فانما امر وعلما منه بانه يمنعه
او لا امير المؤمنين عمر ومثله لا يمكن بل يجب غاية الجهد اداء للشكر واما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير ام لا
فاعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية مثله
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط ابدا ومن جهة محسنة يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صادق لكونه
حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه وقبحه يقبل السقوط
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير منسوبا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض انما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

من غير لزوم كذب فيه ان اتحاد الزمان بحيث التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس ثم لا يبعد ان يراد التنافي ولا
ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان
متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكونان
متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا وح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف
بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز واما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما
ثم بايقاع سلبه مراعيا لشرائط التناقض فلم يذكر الا على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه ولا يجوز نسخ
مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا او كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مثله في عدم الجواز وهو الحق
وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرافع لا يرفع ولو ارتفع الخبر
ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انهاء الوجود
والتقرير الاوفى ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ
الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع
والمرفوع لتيارهما فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان فلان
فلان من شرط لو اراد لبدا ام الحساب لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
هناك موجب ان لم ينسخ مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
بعده ولا دخل للاخبار فيه والاخصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام وهذا لا يتصور
في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو جاز
انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب الم تر كيف نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر
ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع
النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لا انتهاء حكمه
فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا قيل انتم مامورون بالصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا امران الاخبار
يتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب لم ينسخ الخبر بتعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس
خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا افعل كذا ثم يقول اردت سنة فقد انتهى حكم الاول بهذا
وهو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر قيل في حواشي ميرزاجان ان هذا التراخي والمتراخي لا يكون تخصيصا

بل النسخ القول انه دفع للحكم من الاصل لا رفع له بعد ثبوته والا يكون دفعا يلزم تقابل الواقع وكل دفع ولو متراخيا تخصيص بغاية ما في الباب انه ان لحق
ترتيبه شيء الدفع عند المتكلم بالاول كان الثاني مرادا عندنا ونحكم بكذب القول من الاصل الا كونه انشاء فكلا ايضا تخصيص غير مطابق لما وقع
الامر به وانما يكون مرادا في الانشاء لما كان اللفظ مجازا عنه ومثبتا للحكم كان المتراخي موجبا للرفع من وقت وجوده عندنا لما لا يفيد الا الدفع
فانه تغيير غير مطابق للعربية ويكون بعيدا عن الكلام والاعمال خير من الاهدار فان قيل لا يتكلم بكلام بعد فالحكم فقد اتضح الفرق بما امر وله

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالآحاد
فمنعه الجمهور خلافا لشرذمة قليلة بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصوصا ظنيا والشرذمة القليلة على المنع
لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه شيء فانه وان كان التخصيص جمعا لكن فيه
تغيير في الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص اولا بالقاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لانه تغيير اشباه فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه
ابطال بمثله فتدبر لنا المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مبينا لانتهاء الحكم الاول قيل في حواشي ميرزا جان فيه نظر لان المتواتر وان كان
قطعيا حدوثا لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء
والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه
ويرفعه والآحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاء القطعي وهذا لا هم جدا اقول على التنزل المتواتر قطعي حدوثا ظني بقاء كما ذكرتم والآحاد
ظني حدوثا وبقاء اي مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والا لم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا يعارض الضعيف لان
لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر ليس بالاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم
الا ان يقال اعتبارا ونحو حسن سقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة
ولنا فيه تحقيق سنذكره ان شاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر
الواحد لاهل مسجد قبا فداروا الى البيت بعدما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى
الامام مالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقبا في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فقصة قبا كانت في صلوة
الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله
من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة
صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم قبل القبلة قد داروا كما هم قبل البيت وهذه قصة اخرى والمسجد غير مسجد قبا كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري
وقد وقعت في صلوة العصر ومن ظن ان المسجد مسجد قبا فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قبا او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد
عنه معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه هب انه
بالكتاب لكن لم يكن متواترا عندهم بل الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وقالوا ثانيا كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث
الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب منهما خبر الواحد فيما اقترن بالقيد القطع

من القرائن محفوفة كما ياتي في السنة ونحن الماندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في هذه الامر العظيم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين بجار رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في الصحيحين فتامل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد انحرفوا بخبر الفرات ان القبلة قد تحولت وقد اتفق اخبارهم بما انحرفوا فعلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب فلم يغير رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا انكار للطريق فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني ان بعث الاحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الاية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم انما ثبت بخبر الواحد وحمايت على التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الاية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص باطل عندنا مطلقا وعند مخيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الان اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فتحمل له فنحمل عليه فلا رفع

لتحريم الاستقبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة ترفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ فتدبر قال في الحاشية القرة بين هذا التقرير يشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اخبارا بعدم وجدان النفس فهو انما يوجب عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا لحال ان التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اي تحريم السباع من البهائم فالنسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده مسئلة يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا ووقوعا والاصح قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو طيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لا عقلا ولا سمعا لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي لا يدل على اكثر من هذا او في كلامهم ايماء الى ان للشافعي قولين كما قال الاسدي وامام الحرمين لنا التوجه الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ باية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان بعد الهجرة بعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متوجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا ههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة

عيسى عليه السلام على نبينا وعلى اله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا لنا حرمة المباشرة النساء في ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة توافقت بالكتاب فصار من قبيل انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا من منسوخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب قمع بعده باجدا لانه لو كان الامر كذلك لنقل ولو احادا اندفع بان معلوم التقدم والتاخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التاخر لا يصلح ناسخا عندي فيوجد ناسخ آخر فهذا اسماع ضلاله كيف وقد صح وثبت قطعا واجماعا ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن فحصل بهذا القطع بان القرآن ناسخ له فافهم ولا تخبط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبيين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي مبلغ البيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لا يرفع حقيقة بالنسخ وسقط ما قال شيخنا

ان غاية ما لزم منه انه صلى الله عليه وسلم مبين للقرآن فالمميز بينه الا هو انتساخ القرآن بحاله لا امر انتساخ كلا بل هو نقل من الله تعالى فهذا الوحي ويه
وبيانه وهذا تحرير لبيان الكلام من الصحة وذلك لانه قد لزم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن نحو البيان نفسه فيقتضي انتساخ
القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بيانا فالنسخ به فتامل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك
الكتاب لتبلغ الناس ما نزل اليهم فليس هو بيان للحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فلنا ان نرفع السنة مبنية بالكسر للقرآن
لا التغيير بل يجوز ان يكون مبينه بآية ومنسوخة بالاخرى وقالوا ثانيا فيه اي في نسخ الكتاب بالسنة تنفير للناس فانه يوهم ان الله كذب رسوله ويرفع
قلنا لا نسلم ان فيه تنفيرا كيف واذا علم انه مبلغ فقط لا مخترع من عند نفسه فالتغير لا يفرق بل هو مبلغ ان الشريعة حكم الله تعالى فلا يوهم التنفير فافهم
مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قطعا فان له قولا واحدا فيه الا انه يوهم المنهاج ان فيه ايضا له قولين لنا ان النسخ ممكن لذاته
فانه اذا النظر الى مفهومه لا الى الوقوع وليس مستلزما للمحال لان الاصل عدمه كان اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان ريب شنيع
لا يمنعه العقل وقيل هو مستحيل لانه ولعله شبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان ينسخ
احدهما الآخر وكذا لا يستحيل ان يبين احدهما الآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ
الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة
منهم الشيخ ابو بكر بن الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صاحب الشرائع ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فانهم من الباب
مرجوح فانما اي آية المواريث لا ينافيها اي وجوب الوصية للاقرباء لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان يكون بين الثلث والميراث في الباقي
ومنه الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد
وصية يوصي بها او دين رتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لم نسخت بالسنة لوجب
ترتبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للمقيد كما يكون التقييد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ ابن الهمام في شرحه ان ليس معنى
بعد وصية مطلقة اي وصية كانت حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير النافلة وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
من الوصايا كما تقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بانه لا يليق
عن الاعتراض على امثال هؤلاء الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال فاذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محل للوصية لانه
وآية الميراث يدل على بدء الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض ولا شك
ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وقريب منه شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهناك معهودة والشيء
اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فيدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافلة وهو مناف لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ ابن الهمام اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص لا يعارض وثانيا ان مغايرة
المعاد للاول ليس كليا بل قد تتخلف في كثير من المواضع فما يبطل وجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له ان هذا التوجيه له
فانه حقيقة الكلام المغايرة الا لصارف وليس هناك صارف فيحمل عليه وان ضر احتمال المجاز النسخ لبطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث
على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافلة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه دقيق
ويبين الوجه الثاني بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه

بيان ذلك الحق وقصر على حدود لازمة تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتهى كلماته الشريفة واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة فان الاكم لا تدرون ايهم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذي فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان فلا تعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحتمال لا يقدح في النسخ بل الظهور كاف كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء انما المراد بالظهور في ايجاب الوصية فلا بد في انتساخها بظاهر آخر واعلم انه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابي في الاخبار عن النسخ حجة فهذا يبين من حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روي عن ابن عباس لكان ادفع للشغب لانه يفيد ان للرجال والنساء نصيبا في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر وقد اعترض على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يجوز النسخ به اتفاقا قالوا فهذا الدليل لو تم فيبطل ولعل مرادهم الا ان يدعي الشهرة وهو اي الادعاء المذكور الاقرب الى الحق لتلقي الائمة بالقبول فيجوز النسخ به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير واف لان الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور الا النسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد القاضي لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فهذا النسخ اعني انتساخ آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ حتى يقطع قبيح في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يكون خطأ فلا بد من انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ القرآن فهو سنة فتم المطلوب اقول لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اي ان كانت متواترة علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهذا ظاهر فهو اي الناسخ من الاحاد الا ان يقال لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه لولا التواتر لما حكموا اخلاف القاطع هذا وقد ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فوقه اذ لا نوع في الاجماع للخطاء وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يعتضد بما يفيد القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا فتم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت تمسكهم فلا مجال ثم اعترض على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين في اللوح المحفوظ اي الوصية تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصارت الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال فلا نسخ وهذا التاويل وان كان محتملا من حيث اللفظ ولا يبعد عنه الذهن السليم لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس وما روى ابو داود والبيهقي عنه في قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال فكانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث فهذا ظاهر يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا بهذه الآية فلا اجمال اصلا الشافعية قال الله تعالى ما ننسخ من آية والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله آت بها فلا يكون ناسخة ايضا لان ناسخ الآية ما اتى به من الله وهذا انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء قلنا النسخ نسخ الحكم وربما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتي للسنة والمبدل للحكم فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي واعلم انه روى الدارقطني انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا الظاهر يدل على
ان السنة لا تنسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامي الذي استخرج بالرأي والاجتهاد وبكلام
الله الذي هو الوحي ويؤيده قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة فهي
وكاشفة عن ما في الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ بحكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث مع ما هو الظاهر
غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر بعدم النسخ به فافهم
وتدبر **مسألة** الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلما اقول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت به اما
انه حسن او قبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ اما ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا لكن حسنا او قبيحا كذلك لما اجتمع
عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتهي بانتهاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لا حاجة الى منع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثاني اما مخطئين فيجوز ان
لا يختلف فيه العادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد مقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا وان كان اهل الاجماع بلغوا
حد التواتر ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الالهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل
بان انتساخ الاجماع بنص او قطعي والاول باطل لانه نسخه بالنص خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نقل او اجماع لا ثالث والاول باطل
لانه اما متاخر عن الاجماع وبنقل قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد
بفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غيره وحوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع
وبنقل متقدم قاطع يجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا
باطل لانه حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وبه اجماع آخر يمتنع اذ لا دلالة على قطع الدوام للحكم وادراك الاعتبار ثم الاولى ان يقيد
الشق الاول من البين فانه يختص في البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا بل يقال ان انتساخه بنقل او اجماع
الى الآخر ثم ههنا نقاش بان النص القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ ليس بثبوته
لانه يبطل به من هذا الامر المصنف جوز كون الناسخ مقدما فتامل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في ابطال
انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا دلالة على قطع الدوام
اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع
لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمتنع لظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة فيتبدل المصلحة
فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان ابطال القوي بالضعيف لا يجوز
وبهذا يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ
ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع لكن وفق بان المراد منع انتساخ الكتاب والسنة بالاجماع كما يفصح عنه

دليلا فانما ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند ولا ينتهض الا الاستناد بدليل وعلى الاول فالحكم

الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا احكام الاجماع الثاني فالنسخ ان كان قبل المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف

المروي النسخ ثم ان كان استند القياس فالاجماع دليل الدليل واليضا الاجماع الاول ع اجماع على المنسوخ فهو خطاء في نفس الامر وانما لعدم العلم ظهر

حجيته وعلى الثاني فالاجماع بالهام من الله تعالى وح يصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن كما لا يصلح ناسخا للاجماع كذلك يصلح ناسخا للكتاب والسنة فان

الالهام لا يكون بالماية فلا بد من ان يكون بافعال لكن على انا ايلغوا الاجماع ويكون الهام الواحد ما ليسهم ناسخا لا يجترى على هذا احد فان الفتوى من غير حجة

شرعية ابتداء بعد ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا فهذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الهام

الواحد والهام الكل مخالفا لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الهام الواحد الرافع لما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين الانبياء عليهم السلام

بعد فهذا مناف للختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله

عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا يظهر بعد وفاته الخاتم

صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه حكم لم يكن ثابتا فلا يصح الالهام الصحيح لا للواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز

من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا للدليل وهذا الكلام لا نسي ان يكون مكابرة وبعيدا عن ان يجترئ عليه احد

فافهم والمجيزون لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجمع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل

من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ لكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع فقد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا

الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول ويعده حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان خلاف

الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ لقول فريق آخر لا يجوز نعم هو اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين

وليس الاجماع اللاحق منافيا لا اياه حتى يكون منسوخا بل مقرر له بتعين احد القولين فالثالث يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث

فيجب رفع حكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما قلت هذا احتمال عقلي يمتنع وقوعه شرعا بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على

قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع عليه فالنسخ ايضا ان الاول مشروط لعدم القاطع وانتفاء

المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفية معناه والمسألة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان

كل فريق لا يقطع بما يقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم بالاخذ بالقولين او بالقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتأمل ع اما الثاني

وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم

بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة مدة الحكم ولا مدخل للرأي فيه فاهل الاجماع لا يعرفونه فلا يثبت

بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند عرف

لهم فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول وليعرفوه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأي محض او وحي دال

لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الاراء في معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف بمجرد احكام الوحي

دون احكام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة

والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه اليه ان يجوز ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز ان يلهموا مدة الحكم

الحكم قد عرفت ما فيه من المنع هذا دليلهم اي الغير الحنفية في هذا المطلب انه لو كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام لو جوزنا فان كان الاول المنسوخ قطعيا كان او ظنيا فالاجماع الناسخ خطاء لانه خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنيا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا نسخ وفيه اولا ان كون النسخ بالنص وحده كما قلتم في الشق الاول باطل قطعية لان النص هو الحجة دون الاجماع فهو لا يتم لكن الحق والجواب عنه ظاهر لان المدعي عدم اثباته للحكم بل انه حجة مبينة انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا نحتاج في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعا في ابانة الحكم فتأمل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التأخر فلا يعلم ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التأخر فح لا نسلم انه لو كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتأخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخا فانه اذا اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء فوجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء في احدهما فح لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الآحاد بالمتواتر لان الآحاد لا يقاوم عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو اسقط الشقين من البين وقيل لو كان الاجماع ناسخا فهو الاول المنسوخ قطعي او ظني الى الآخر لكفى في المطلوب ويرد المنع الاول والثاني لانهما كانا على قوله ان كان النص هو الناسخ دون الاجماع وهذا ترتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان تعارضهما

والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الآحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء عنده وفيه انه لو كان بهذا المعنى لما كان لتقييد كون الآحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تأخر بل الحق ان التناسخ يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتأخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو علمنا وجب العمل بالمرجح المتأخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لولا وجود عارض لكانا متعارضين واذا كان المتقدم خبرا فهو بحيث لو لم يرد به الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ لرأي احد ولا للفتوى عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا ينسخ ثم انه رد الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع وانا نسلم انه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع رأي آخر وان لم يكن لرأي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوز الاجماع من الالهام من غير مستند كان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو وان كان عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة الغراء زمان الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى عنه هو المنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب ان هم المحدثين فافهم مجيزو ناسخية الاجماع قالوا اولا حين سأل ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فلم انتم تردون الام من الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاحسنين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القرآن الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين بل كا

امير المومنين رضي الله عنه في هذا الحال من الثلث الى السدس فقال ابن عباس ان الآية لا تنبأ ولها فاستدل امير المومنين بالاجماع فيما سكت عنه
الكتاب وهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المومنين الاخوة مجاز عما فوق الواحد بالاجماع وهذا اي التجوز
ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بالاجماع لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
الناسخ كفعل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ فافهم قالوا ثانيا سقط سهم المولفة من المزكوة باجماع الصحابة في زمن خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المومنين وامام العادلين عمر رضي الله
تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
اجماعا كذا في التيسير قلنا هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء الغاية المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمولفة القلوب اشارة
الى ذلك فانهم انما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الان في عدم الدفع اليهم وهذا ظاهر
وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما توهم ان كل
نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم ايضا انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة
يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا التفات اليه فانا قد بينا ان الله تعالى اكمل
الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم لم يطلع عليه لعبده وحبيبه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي عليه صلوة الله
وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجترئ على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام مسئلة القياس
لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا عند الجمهور خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا ولاية للامة على
ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للراي في ادراك مدة الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا لعلة لا نسخ بغيره يتعدى في
المسكوت بالاجماع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه الحكم ليس من باب ولاية الامة بل
هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المحال للعقل في معرفة مدة الحكم بل هو رفع بدليل اقامه الشرع على ان العقل عرف شرعا جامعة
فيه فتامل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال بوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل
فلا حجية فيه فلا رفع به وهذا الوجه لو تم لدل على المطلب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحادهما انهما كانا متعارضين
والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح
نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا له فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه بقي
ههنا بحث وهو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل
الآخر يكون مرفوعا منه وان تاخر يكون رافعا له على انه يجوز ان يكون قياس متقدم الاصل منسوخا بقياس متاخر والقياس لا يضمحل بمقابلة
القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاشبه ان القياس لما كان مستنبطا من الاصل بطريق العلة فيه فيتبعه لكونه بالراي ثم الحكم الثابت
في الفرع لوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة النص والدال على خلافه فلا تتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
اما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلان القياسين لا يتعارضان كما مر في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق
فالمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما المنصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلامه الشريف وهذا بناء على ان القياس

المستنبط العلة مرجوح عن النص رواية وبهذه المقابلة وهو في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا كتخصيص العام مقطعا عندنا استنافية ومن الظنيات فان المرجوح لا يغير الراجح واذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرتفعا بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه اصلا ولا اشتباه عنه مقابلة آخر مثله فهما اليتة متعارضان لكون كل منهما منتجا فإن لم يترجح الآخر فهو التعارض وانما لا يعدان لانه ليس فيه دليل وفيهما مستحق التعارض اليه بل لعيار الى الترجيح وان لم يوجب بحكم الناسخ لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متأخرا الاصل فهو متروج فيكون رافعا لمقدم العلة وما منصوص العلة فقد قال ابن الحاجب انه يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حيوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للرأي وما ورد ان القياس لا يكون مقطوعا الا كان العلة منصوصة لجواز ان يكون الفرع بالغا والاصل شرطا او قوى مقطوعا كان كالنص فينسخ وينسخ ولعلها اراد به مقطوع العلة فلا ورود لما ذكر نعم يرد عليه ان الفرق تحكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده سواء في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الآن قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متأخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه بحكم بانتساخ الاول من الثاني لوجوده وليس يغيرون للحكمين فيرفع المتأخر المقدم وليس هذا مجال للرأي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع ودليل من جنوده موجب لاعتقاد الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخية ومنسوخية من ذلك الزمان وانما ظهر للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بالقياس اعتبر الناسخ الآن فانه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة متى الحكم ثابت وهذا صحيح كيف لا واذا كان القياس معتبرا الآن ومغيرا لحكم جديد لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد خلاف منه شريعتنا ختم الملة المكملة كان على هذا يكون بالقرن قيل الحديدي فان كل نسخ سواء كان بالقياس او بالنص او بالقياس وبالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا الكلام على القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه بانفاد عدم كون الاصل شرطا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما علم انهم لا يجعلون الرأي معارضا لحكم معمول للنص ولو كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم تطلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه التواتر الكثير وانكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي يجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس بحجة مطلقة بل انما يعتبر عند عدم وجود نص وإجماع فشرعية العمل لسلامتها والواقعة عن دليل به المكلف فهذا معقول في القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فان ظاهران تقدم الاصل منسوخ بمتأخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على خلاف ذلك الحكم فهو بواسطة علته ما في الباب ان دلالتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس المنسوخ بحال لكونه منسوخا من زمن الشارع وانما معارضته في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا البيان كما اذا انتسخ نص بنص متقدم الآخر حكم المنسوخ من الاصل بعد ان خفي على المجتهد برهة من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر وباحماد فان الله اعلم باسرار احكامه وحججه وناسخية القياس وتاليا النسخ تخصيص الازمان فانه ابانة منتهى الحكم في التخصيص في الانسان كالتخصيص في الاعيان وتخصيص الاعيان به جائز فكذا التخصيص الازمان قلنا سلمنا انه تخصيص الازمان والاعيان متفرع اذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء امد الحكم فالقياس يجوز ان يكون المعلة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالرأي قال ولو علم الحكم منوطا

مصلحة ثم عاد ارتفاعها كسهم المؤلفة اى فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما فى سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ فى شئ فانه رفع من الشارع الحكم الثابت هذا ولك
ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالرأى المحض حتى يكون ترك الانتهاء به بل بنصب حجة من الشارع كما مر فهما سواء فلا بد من الرجوع الى
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد واليضا هذا انتهاء جلى فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها
فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا الغير بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فى نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظى قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشارا الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجئ فى شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا قالوا ان نسخ الاصل الغاء الغلة عن العلية
وهو ظاهر فيرتفع الفرع اى حكمه والا اى وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد لقاء لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت فى الفرع اتوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود فى الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى
فى الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل فى العلة او اضعف فح يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
فى الاصل عدم اعتبار الموجود فى الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يغنى من الحق شيئا فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهومة لغة بل رايا يعود الاشكال فتفكر ثم ههنا بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود فى الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا لما فى
الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيده انا قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه فى البعض جائز من
من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة فى البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما العلية مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
فى البعض الآخر حتى لقى الحكم فلم لا يكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قائلوا البقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا والا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وهى باقية لا للحكم الاصل وهو المنتفى فقط والدلالة باقية فاذا كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بوساطة العلة
المعتبرة شرعا واذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع والضا لتعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعى المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع والرافع انما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره بدليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفى بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ ولك ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه فى الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل مسئلة المختار جواز النسخ الا الاصل

المنطوق دون الفحوى وهو مسالة الرد ويعكس اي يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل لا العكس اي لا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل فيسقط منها اي لا يجوز انتساخ كل من الاصل والفحوى ابتداء الآخر لنا اما في الاول فربما كان الفحوى اقوى لان الامر الذي هو لاجله الحكم والضرب اقوى من التأفيف في مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان اقوى فلا يلزم من ابطال الاضعف ابطال الاقوى ومنه العينية في القياس كما مر واما وهو انتساخ الفحوى دون الاصل فلجواز نسبة اللازم بين الاصل والفحوى فيجوز التخلف اي تخلف الاصل عن الفحوى والا فلا تقدر انه تحقق مع ان النهي عن الاستخفاف كان يدل على النهي عن القتل بجامع الاذى لكن لنبيه تخلف عنه عند طلب تحسن العبارة المناطة ثم يرد ما يدل على اللزوم انما يفيد انتفاء الفحوى راسا عند وجه المعارض لانتفاءه لعدم التحقق واجزائها الثبت بجوزة للتعارض ابتداء وكان اولا انه لما يلزم الدليل عند فيه وجب التخلف فتراخيا فتأمل فيه ثم لكان ان يستدل بمثل ما استدل به على المطلب الاول بان الجمال قد يكون المناط في الاصل اقوى من الفحوى فلا يلزم من لزومه ابطال الاقوى وهذا ما كان انتهاء الحكم لانتهاء العلة لكن لا يظهر النسخ لانه انتهاء لا يظهر الا بالناسخ بحرافة ما هم اليه لنه فانه قد علم قد يقدم انه حكم موقت بزمان اعتراز الذين ما علا بهم فانتفى عند عدم الحاجة في التأفيف لا ان انتفاؤه بالاقوى والعكس قالوا الاصل ملزوم للفحوى لانه ملزوم لا الاصل لا يجوز انتفاء الملزوم مع بقاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم وهو العكس اي لا يجوز نفيا والملزوم ودون اللازم فلا يجوز انتفاء الاصل دون الفحوى قلنا فلكانى استحالة لبقاء الملزوم دون اللازم اذا كان اللزوم عقليا قطعيا وهو غير لازم ههنا لانه قد مران اللزوم قد يكون ظنيا وهو غير واقع لانه لا دخل للظن في القطع فان القول الفحوى لازم الاصل في الواقع سواء تعلق به الظن او القطع او لم يتعلق شيئ منهما ولا يحو القائم نعم بقاء اللازم من في الواقع والمكابرة مكابرة نعم لو كان اللزوم ظنيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنيا ايضا فيكون انتفاء الاصل بانتساخ الفحوى مظنونا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان اللزوم مظنونا فيجوز انتفاء اللزوم فيجوز انتفاء الفحوى دون انتفاء الاصل بناء على انتفاء اللزوم قلت ظنية اللزوم انما يوجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الاصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه فبعد تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم فالصواب في الجواب ان يمنع اللزوم فان الفحوى انما يثبت بفهم المناط لغة ويجوز ان يكون المناط في الفحوى ضعف فيه لعدم اعتباره وليعتبر الان الاقوى الذي في الاصل فيجوز التخلف فلا لزوم الا ما دام المناط العام معتبرا فانهم منكروا المقاصين قالوا الفحوى لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفحوى ولا ملزوم بدون اللازم فلا اصل بدون الفحوى ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل وبعبارة اخرى الاصل والفحوى متلازمان لكونهما لمناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية في الدلالة الباقية بعد الانتساخ دون الحكم المنتفي فلا يلزم من انتفاء الاصل انتفاء الفحوى والمستدل ان يقول التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا في علة تعلق الحكم بذمة المكلف فان العلة متحققة فيجب تحقق الاصل والفحوى جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا بابطال العلة واذا بطل العلة انتفى كل فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لافادة حكم الاصل كذلك لما هو مشارك له في المناط المتفهم لغة وعرفا فلا يلزم من انتفاء تعلق احد المدلولين انتفاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفا فيجوز التخالف من الجانبين فتأمل وقد يقال في التحرير مبنى على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفحوى في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة كما هو تجويز الحنفية واكثر الشافعية كما مر في بحث الدلالات يكون الفحوى كالقياس في عدم البقاء للفحوى دون الاصل وبالعكس ولكانا متغايرين في فهم المناط لغة وعدمه وذلك لان انتفاء كل يوجب ابدا وقد بالمناط الموجود فيه وهو بعينه موجود في الآخر فيه

فيه النص ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم المنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة الثابتة لتساويهما في المناط فيهما وانما البقاء للاصل بدون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما يجوز اذا كان المناط في الفحوى اشد ثم اعلم ان الفحوى كالقياس مشتملا على اركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما مفهوما لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتهادا فتجويز بقاء الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى لغة والكلام مفيد للحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت للمنطوق في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما يثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مخالفا فاسد فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق دون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن بفضل الله تعالى بحيث امر الحكم الفحوى يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر واجتهاد فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لانه مدلول الكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على ضوابطهم ينبغي ان لا يصلح ناسخا الا لفحوى آخر لا للعبارة والاشارة لانحطاطه دونهما وانما يصلح ناسخا لما هو دونه ما يبدو من انه لا يجب الدلالة بل قد يكون مثلها بل اعلى من الاشارة ايضا فيصلح ناسخا لها فتدبر

مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه ادون من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا لشيء من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس وقد مر فافهم

مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد قبل الاشاعة يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب بخبر فاسهم اياه فلا يمكن وجوبه ووقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا المعنى لما اتفقوا على ثبوت الحكم على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد شغل الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزا كما في النائم وهو الذي يقال له نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل يشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لايصح الخلاف من الشافعية فانهم لايقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب فالحق ان جوزنا الافتراق بينهما كما يجوزون في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد تشتغل بلزوم الكف عنه ثم بعد العلم يجب طلبه اليه وهذا غير بعيد فتامل قلت لم لايجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على ذمة المكلف كانت مبلغة تاخيرا من وقت الحاجة والتزامه لايخلو عن شناعة عقلية وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما تكون في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك وان كان اشتغال الذمة فلا حاجة اليه التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولك ان تقرر الاستدلال بانه لايصلح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء او عدمه بحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لايصح لان صاحبه معذور كالمخطي في الاجتهاد ورد هذا بخلاف ما اذا بلغ واحدا لان الجهل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالتفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا ينبغي ان يشترط التعلق الحكم التبليغي الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه فافهم قالت الحسن والقبح عقليان فاذا ورد الناسخ فانما يرد اذا زال حسن المنسوخ ويثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحسنه متعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ لزوال حسنه قلت نعم الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند الله تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوزنا الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن وان كان عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثنى صلوة الفجر وما اعادوا وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغه الى بعض الامة دون بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشريف كيف وليس هذا بادنى من الخطاء في الاجتهاد كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب واجبا من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لايثبت الحكم بعد البلوغ الى واحد الغير مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا فاذبح الآن لا حرج عليك اصلا لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب الدم فهو ليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما فتامل ولو استدل اولا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اي الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل مالم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به اي بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيانه
بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما ايضا اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحد دون غيره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به ايضا فاجتمعا فهذا اللهم الا ان يمنع العصيان
هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحدا ولا يمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا تمكن لطلبه
فتامل فيه فانه موضع تامل والحق لا نزاع لاحد في وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل في الثبوت لحكم الناسخ في
الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما في النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا
بالفعل ومح لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ
وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهي الثابت عنده وان لم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطي الزوجة لقصد الاجنبية فانه يعصي
لقصد المخالفة في زعمه وان كانت زوجته في نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان
به لكن ينبغي انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يريدون لنفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء في البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل
الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم لاتحادهما في عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فيمكن العلم بالفحص عنه فههنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل دون التمكن وقد يقال انه ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الذمة وهو
ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبرئيل فلا نسلم بطلان اللازم لكن ينبغي ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه
فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد كيف وقد نزل القرآن في
السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكثير والتورية قبل بعثة موسى عليه السلام بكثير ولم تثبت احكامهما
في الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفي النزول الى جبرئيل عليه السلام فتامل فيه والشافعية قالوا حكم الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف
لانه نزل الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو من المكلفين فثبت في الذمة فان قلت لعل عدم العلم مانع قال وعدم العلم
غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخرين فانه يثبت على الكل اتفاقا قلنا لا نسلم انه تعلق بالذمة لفقد
شرطه اذ التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال وهو اي التمكن يحصل بالتبليغ الى واحد من الامة بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن هناك وفيه اولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه فينبغي ان يشترط العلم بالفعل وثانيا قد مر انه ليس النزاع في التكليف
بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال لا بد من البلوغ الى الواحد ليحصل التمكن والنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول في الجواب اذا بلغ واحدا من الامة دل على حصول زمان التمكن من العلم بالضرورة
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان تمكن اصلا ولا يلزم تاخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهو زمان توجه التكليف ولو اسقط
حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد
دفعا لتاخير التبليغ لتم ولا يتوجه الاشكال لان منع الاصل والاظهر في الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم القائل

من الاداء او القضاء كما مر فافهم فانه مع وضوحه منكر مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه اتفاقا الا من حيث انه لا يرفع شيئا من الحكم قيل
وهو ضروري كما اولى وعن بعضهم ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل
فانها اذا صارت الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام
القوة لاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تاييد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول الشهرة ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا لانه لزم
انتساخ القاطع بالمظنون وحله ان الوصف وصف التوسط عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل منشأ نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تقييد بالصفات المبدأ
فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي اتصافها على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن لقول بحث
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
فتامل فيه واما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد حد الزنا او زيادة شرط كعبد الطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراط في رقبة الكفارة
فقيل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استئنافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الان لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستئناف
او كان التخيير معطوف على غير اي قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال بعده اي بعد التخيير الثابت في اثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنتين اللي باحته لشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير المتغير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتامل انما هو بناء على تفسير الصواب النقل عنه
لكنهم يجوزونه بانه نقل الامدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء او الشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والامدي كلهم من الشافعية اقول هذا وهم لا ينضبط الامر كليا الا نفيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رفعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون الا تفصيلا ما في التنقيح فكلام خال عن التحصيل لان كل احد لا يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال صاحب الاحكام الا ان الكيفية والدي قدس سره وكذا النقل في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كنفي العلوفة زكوة لمفهوم القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اي نسبة كونه نسخا الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا التقدير بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتا كما اذا قبل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بمنطوق في العلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لبقاء الفائدة وانما بل القدر الضروري لعدم الفائدة حين التكلم لئلا يلغوا المتكلم وهم انما وقعوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهنا نعم الا كما قيد بالصفة لحوق سامع آخر واذا زال فوقه

لم يوجد تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اى المطلق كالعام يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا منها بلا اولوية وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة فهي مفروض الانتفاء زمان ورود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه تقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اى لاجل ان زيادة جزء او شرط للنسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور مع انه مظنون قلت سنبين وجهه انشاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزي الطواف من غير طهارة ولا يجب الاعادة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد الاطلاق بها لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان والشروط فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور فح لا يصلح تفرع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شئ لشئ لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في الثواب في الآخرة فلا تتكلموا الا بخير لكن على هذا لابد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكثير اى كثير من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما قاله مالك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور به يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب والموالاة فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجئ وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال في فتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في رواته غير الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية للثلاثة من الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع واما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

تقييد آية فرض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان بجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا التعديل في الاركان ليس ركنا وكذا القومة بعد الركوع بحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بخبر الواحد وهو مردود عليهم بقبل ان امر الصلوة مجملة فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركن القراءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بذا ان الخبران بيانا وانما يصيران زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكر فان القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متنه مضطرب ايضا فان فيه نفي الصلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب فصاعدا والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم من له الاركان العملية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير معتد به وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يحصى مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف فافهم وههنا فرع اخرى يطول الكلام بذكره واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق كما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء او ركن في الصلوة ليس نسخا ساقطا لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يبق كما عرفت بل الامتثال ح بالكل فقط لا غير فتدبر ولا تكن الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ المكررة الابطال وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان ماهية مطلقة كما المتحقق في الامر بالوضوء او الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المتشخصات لما تقرر في ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة العام على تمام ما صدق عليه الدلالة وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك الى المتشخصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم فلا دلالة له على المتشخصات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية حتى يرد عليه انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل قصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر

واما النقص جزء او شرط من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ له اي لذلك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل النقص نسخ لها اي العبادة يعني الباقي منها فالمختار عند المص لا اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع فقصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء شرطية الشرط لا يضر بقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان مع لا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه تابع عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل اتفاقا ولعلك تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان واشباه انما يدل على بقاء ما وراء المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشايخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل زائد ودعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج من ان يكون دليلا فبقاء الباقي من اي دليل فان كان هو الدليل الاول فهو انما كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا كما مر من المصنف في فصل الحكم الاعتراف به ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا فاذن لا بد من ان يثبت بالدليل الدافع فيشمله يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل فيه تامل الاصادقا قالوا لو لم يكن التنقيص نسخا قالوا اثبت حرمتها حال كونها بلا جزء او شرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فاللازم نسخه لا نسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي في ذلك ان تقرير الدليل هكذا كان الباقي غير مجزئ الا حال الاقتران بالجزء والشرط والآن صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو صورة نعم كونه مجزيا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لا انه عينه كيف وجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر وان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان فهو النسخ فتدبر وقد يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما هو المختار كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي المنقوص بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم باسراره خاتمة يعرف الناسخ بالنص من الشارع ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء وكذا نقل الصحابي على خلاف نص مفسر مع علمه يتعين علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للراي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا الآن تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لا ان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ بحمله المروي على معنى معارض للاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما تبين لكن الشافعية قالوا اذا تعارض متواتران فقال الراوي الصحابي لكن اذا لم يبلغ احد التواتر والآخر قال بصيغة المفرد او جمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد لرجوعه الى نسخ المتواتر بالآحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل الراوي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي هذا ناسخ والآحاد الذي رواية دليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل انتهاء كالاستثناء هي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ويقبل انتهاء

الرحم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل في النسب ابتداء لكن يقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا هنا فتدبر قوله او عدالة اثبات النسخ
والناسخ هو المتواتر والا كان لا ينسخ ابتداء وقيل في حواشي ميرزاجان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا لا نقلا عنه عليه
وآله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواتر هنا اذا تعارضا فالنسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم
كون احدهما نسخا ومن الصحابي لا لاخبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فانما حكم عليه بالناسخية من جهة ان الآخر متقدم وهو اي اخباره وبيانه السبق انما
تحمل فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهادا قلت اولا ظنه التعارض لا يكون الا لتيقن المنع عنده بالسماع او مشاهدة
القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والا فالكلام فيه وحق هنا تبيين ان
القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك ثم لا يعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ اول
القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتب مقدمة
على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناسخ بحداثة من الصحابي اي الراوي ليحكم بان مرويه متأخر عن مروي من هو اقدم منه لامكان السماع قبل سماع الاحدث
ولا يعرف بتأخر اسلامه فيحكم بتأخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متأخر الاسلام او سماع متأخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الآخر ومن صرح بالسماع او متأخر الاسلام اسلم بعد ما ثبت سماع الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التأخر عما هو مخالف لها لان التاسيس خير من التاكيد فلو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فلا بد ان
يكون متأخرا عن المخالف فيكون هو رافعا فيكون تاسيسا والموافق يكون ناسخا اياه فيكون تاسيسا ايضا وهو ضعيف لانه نسخ بالاجتهاد
وهو غير جائز كما يقال ان النسخ غيره وبالرأي عرف التاخير والرأي مما يتأدى اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شيء لا يثبت ابتداء ويثبت
ضمنا فتأمل مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها بعدها افاد الاباحة الشرعية فلا تاكيد
اصلا واما الحنفية فيحكمون فيه ولو بحدون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع
وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا ايماء الى ان المراد من عبارة
المشائخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع وهذا القدر يكفي ههنا فالمناقشة فيه لا تضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وعبارة
هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه مزلة والله تعالى اعلم بمراد خواص عباده **الاصل الثاني السنة** لما
فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتأخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين وهي لغة العادة والسيرة وههنا اي في الاصول
وانما قيد به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل واظب عليه رسول صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والا لخرج الاذان
والاقامة ونحوهما وانما قيد من قيد زعما منه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب وسيتضح لك ان شاء الله تقدس وتعالى
انه ليس الامر كذلك ما صدر وظهر عن الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسر الصدور
بالظهور ليدخل الحديث القدسي وليظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف توجه
اليه ايراد المشار اليه بقوله اقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كان

حجة لانا محتاجون الى التغاير دلتفنا عليهم بصدق التعريف عليها فلا يكون ما نعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الحجية وليست القراءة
الشاذة كذلك تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا قال والا ما
اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فالا يخفى وهنه ولان لعبدا اعتقاد صدوره عمن لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي
الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما
نقل قرانا وهو خطا بيقين فلا اشكال واما على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح
الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطا بيقين انما هو في اخباره بها قرانا لا في السماع فالقراءة الشاذة قران منسوخ
التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله غير القران فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحافظين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية
لكن جرت عادتهم بايرادها صدر مباحث السنة لشدة التصاقها بها والكان الاليق ان يورد في المبادي الكلامية لكونها من المبادي
العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون الكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلفوا في عصمة
الانبياء قبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الروافض الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع عن
ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فالاكثر من المسلمين على
انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه
لو جوز هذا الامر العظيم عليهم لم يبق الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعله كتم شدة من الوحي
خوفا منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل ومن حماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت
البعثة الى وقت الموت الا في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
شيئا من الوحي فلا ثقة بالقران وغيره فانظر الى شناعتهم ومن حماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من اجلى
حماقتهم انهم استدلوا بالنفرة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف فالتقية للزوم نفرة
الناس عنهم بل النفرة ههنا اشد لا يسامحه الجبين الذي هو اسوا على النقائص والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا ان بعض
بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة
فانهم القرامطة يمنعون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم الى البشر الى نبينا مولانا
افضل الرسل واشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين نص عليه الامام
ابو حنيفة في الفقه الاكبر وفي بعض المعتبرات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان
يكون تولد الانبياء بين الوين مسلمين او يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني خلا يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات ومن
ههنا بطل نسبة بعضهم الكفر الى ام سيد العالم مفخر بني آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر
بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم متعارضة مرتبة احاد فلا تعويل عليها في الاعتقاديات واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تارخ كذا صحح في بعض التواريخ وانما كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجره والعرب يسمي العم الذي يلي التربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر يعني المراد به العم وما روي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحا في صحيح البخاري انه نزل في ابي طالب هذا فينبغي ان يعتقد ان ابا سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بين السيوطي رحمه الله ولولا الغرض غير الفصل لفصلنا القول فيه والمتوارث الثالث ايضا لا العبث الضرر ممن لشاركنا شانه فيما ولا من يفعل الافعال المستحقرة لنا على الروافض والمعتزلة لا مانع في تجويز العقل من الكمال بل هو نقصان لعدم نفع المانع لعنايته الالهية وربانية تامة كما قد روي في آثار الاولياء كما روي في المعتبرات عن حبيب العجمي قدس سره انه نبي الله بما افاقه ويشترى في زمرة انه كان يأخذ الربا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله تعالى عليه الى ان صار وليا كاملا صاحب السلاسل فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اي في ارتكاب المعصية احتقار عند الناس فتنفر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا او يامرنا بكذا وفعلنا نحن كذا فلا يتأتى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عندنا قلنا ما ذكرتم مبني على القبح العقلي اي على ان هذا الارسال قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية منا لا يقولون قبح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتاتى منا ايضا فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمة والفائدة اقامة الحجة عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال فيصير موقرا فلا تنفير بعد الارسال ولا النفرة بما كان قبل بناء على ان المعجزة جاذبة اياهم الى الاعتقاد به فينعكس الحال البتة هذا كله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيستحيل عليهم شرعا وقبل النبوة كما المتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم السلام لما من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سال هل احد اعلم منك فقال الله تعالى بلى عبدنا خضر كما في الصحيح والمراد بالنفي نفي الاعلمية عن الغير في علمه فرد الله تعالى ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الاعلم دعوى الاعلمية لائقة بل لان يكل الامر الى الله تعالى عاتبه الله تعالى بقوله بلى عبدنا خضر ليعلم اشياء لا تعلمها فلا يليق هذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فافهم وجوزه القاضي ابو بكر صدور الكذب عنهم غلطا فيمنع هو ولا تمامى المعجزة على الصدق مطلقا بل اعتقادا بان لا يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على العمد فقط قيل لا ابطال هذا الرأي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ح ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذبا جاريا على لسانه غلطا اذ لا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق واجيب بالالزام عنده حين جريان الكذب غلطا على اللسان التنبه بانه خلاف الواقع واذا عدم التنبه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق ولهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباراته حين السماع بل ينظر الى زمان التنبه التزام فذلك بعيد من الادب والانصاف فتامل والله

تعمد الكذب منع الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت مباحة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعا عند
اهل السنة القامعين للمبتدعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا
على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قصد المباح فيقع في الحرام والسر في جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم
على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونه سهوا ايضا لكن يجوزونه تقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غيرها اي غير الكبائر والصغائر
الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات واردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
ولقد همت زليخا ان تقتل يوسف لاجل ابائه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لايقاعه في الحرام ولولا ان راى برهان ربه لقتلها
او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا رؤية برهان الرب
لفعله كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داود
فغير صحيح لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
يمكن ان يعول عليه انه كان خطابه او رؤيا لامراة فنكحها داود عليه السلام وغايته انه ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة
سليمان فالصحيح المعول عليه ما روي انه قال لاطوفن اليوم لنساء فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
ولعله لم يكن اوحي اليه الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
الا من يجتري على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول لهم
وهذا الحق فان صغيرهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائي
الامام العارف قدس سره امساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتي درهم لنا وللعوام كل
ويجب ربع عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله
حين اخبر رجل لوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتنا كبيرة في حقهم
فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية
الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
وولايتهم قوية من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه وكلهم من
والشافعية جوزوا الزلة فيها اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وفسرها بان يقصد المباح فيلزم معصية اتفاقا فيلزم امر يكون معصية له
صدر عمدا كوكز موسى عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام القبطي والوكز ضرب فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيلي القبطي يسحبه الى مطبخ
فرعون وكان يتابى عنه فاستغاث الاسرائيلي موسى لدفع القبطي عما كان عليه فلم ينته بل قبل ان قال القبطي بهتانا احمل عليه
الصلوة والسلام قاصدا دفع القبطي عليه فمات فهذا زلة منه قبل النبوة وانما اختاره مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وبعدها
سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلائهم ليستغفروا ويتوبوا فنالوا المنزلة الرفيعة
وليتميز الزلة بالمقترن من الفاعل او من الله تعالى بالوحي لئلا يتاسى فيها وتحصيل الابتلاء ثم الزلة لا يجب فيها بعصيان من وجه بل

مباح كما قال الله تعالى وما كان لهم من ان يقبل هو منا الاختيار واعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز سهوا فيقعون فيما يكون معصية لو لم يكن خطاء وكذا السهو والتشنيع البعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكم لو قوع الخطاء لابراهيم على نبينا وآله واصحابه وعليه السلام في تعبيره رؤياه فهم شنيع ابنه انما نشاء من جهالة النبوي عليه فلا يسمع ان ما يفيء اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا على السند واما لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار من طريق السنن بان يقول حدثنى فلان من غير واسطة او بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده هل يصح ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فالغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره قال لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم الا بوجه ما القسمة الى هذه الاقسام او بما يماثل هذا الجزئي ونحوه وسائر الاكثر قالوا لا يحد لان علمه اى تصوره ضروري وهذا هو يحد تعريفا حقيقيا او المعرفات كلها لفظيات وهو المختار عند المصنف وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من العلم المطلق وقد يجاب بان هذا استحضر نفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور غير الصورة الذي كما هو في العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورة النسبة الوجدانية اليه ضرورة تصور النسبة فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم ان الذي هو الحصولي وفيه ما اى في الثبت باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا فلا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي بالمطلق هذا اثباته وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الكيفيات النفسية مدركة لنا بكنهها وهو بين البطلان كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية عن تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بصورة المحكي عنه مطابقة هذه الصورة اياه وفيه ما تقدم اولا فيكون تمام ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به حاكيتان عنهما اى عن المحكوم عليه وبه كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الخارجية المغائرة بها بالذات في الوجود كاشفة عن ثبوتها بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر او سلبها المتحقق المغائر للحكاية سواء كان متحققا في الواقع او لم يكن لا حاجة بالاختيار في السلم ان مضمونها مفهوم الثبوت الاعم ام الثبوت حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اى لاجل كون صورة المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا لا بد في القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية التى اعتبرها المتاخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور وحصول الصورة فاندفع الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجهه بالحصول الذي هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اى بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشار في اثناء التقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا نسلم انه ذاتية الاعم وكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غير وارد فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز ان يكون الخاص مميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو كما هو ظاهر جدا عند المحققين المنكرين لحصول الصورة فانه يجوز ان يكون شيء الخاص مغائرا للشيء المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق لشيء تعلق التصور به ذاتية ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان الحصول بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص هو التصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطابقة التى هي تمام ماهيته وانما بناء الكلام على الحصولي والحضوري فاحسان الى من لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرى اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

يجز د علميا او رد لقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا في ضمن تصور الخاص من غير ان تميز عما عداه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
واذا لم تكن صورته الذاتي متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا بالعلم الذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه
وفيه النزاع فتامل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من
تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق والقيد فلزم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع
كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون
الا بالعلم بهما وتصورهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التمييز الحصول اي حصول مطلق
الخبر بل يكفي حصول الاخبار له لخاصته بان الخصم قائل بالعلم بالقضية والمثال وهو يكفي للتمييز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التمييز بمطلق
العلم واما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا ثم يدفع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر
والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فايضا لا يقتضي الكنه اي تصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما وقع في الكنه
وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له ووضعها موضعها لا يكون الا بتصور الملزومات لكنه لا يلزم التصور من
حيث انه منتهى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه تميزه الملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض
بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي
فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يدعي بداهة جميع التصورات فتامل
فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك بل تحصل من غير نظر اصلا فهو من الوجدانيات
وبه ارتضى صاحب التحرير ايضا قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما الحد وهذا اي المعرف
تعريفا حقيقيا لقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى
وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر فان الصدق على شئ من افراده
فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخلا في شئ من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال
غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجتمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر
الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات
واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم في الصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا ولا اجتماعا والكاذب كاذب دائما
فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شئ من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا
واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المص انه يلزم ان يتوقف خبرية
كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية اللزوم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله يلتزم ويجوز ان يكون التعريف بما
يتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزمه التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما وهو تكلف ايضا والجواب
عند المصنف المراد من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقته النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل
وغيره وكل خبر ولو كان خبر الله تعالى اذا جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر ولاحظ انه ثبوت شئ لشئ او نفي شئ عن شئ يحتمله

العقل منه قد وكذبه او الجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانها لا تابى عنه ولا تستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معا وان
كان العقل يحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اي دخولهما الخبر لغة ما اشتهر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي القضاء بالكذب ومفهومهما اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهوميهما اللغويين وهذا هو المعنى تجويزهما لغة فقد بان انت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مدلوله في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد لا يعرفه فقد لا يعرفه فان اراد ان يكون مدلوله الصدق
ان مدلوله تحقق المصداق فحق والا فلم يخف ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور قال ابن الحاجب لا جواب عنه فمندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان يعبر
عنهما بالفارسية براست ودروغ يتعلقهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار ما والمعرفة حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
باحتمال التصديق والتكذيب هربا عن لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اي الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة وانكارها اي
اذعان نقيضيها ولا شك ان كل خبر يحتملها فتح لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر وقال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان الدلالة
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه ان الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اي صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك القيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
لانه اي النفهام منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس وضعيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تأمل فانه احق بالقبول ثم لعله اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الانشاءات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير متعارف عندهم والمناسب لتانيث لغة اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وتكلمت واجازت والفسوخ نحو طلقت واعتقت واقلت وفاسخت وغير ذلك هل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيها اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقد ولما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الرأي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند تلفظه

بهذا اللفظ عبر بالخلاف او لا وقال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفسوخ على اللفظ وما يقوم مقامه من الكتابة والاشارة والمعاطاة
لتحقق هذه العقود والفسوخ حقيقة في النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امرا مبطنا ادير على اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر مع المشقة فانه
ادير الرخصة على السفر ومناطه حقيقة المشقة لكن دلالة اللفظ ليست مطابقة على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما
بالعبارة بان نقل عن المعنى الخبري اليه شرعا فهو انشاء كما في التقرير والنقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع
فالاحرى ان يقال هو منقول عرفا وعليه الشافعية او بالاقتضاء بان يكون حكاية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
فهو لازم متقدم وهو اخبار وعليه الحنفية بل الجمهور من المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود والحكاية موجودة
بوجود متغاير كما في سائر الاخبارات وليس بين الحكاية والمحكي عنه تغاير بالاعتبار كما ظن في شرح المختصر حيث فرق اولا بين الانشاء
والاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينعقد بغيره فهي معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت فمتحد
الحكاية والمحكي قلت هما متغائران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا يحكى عنه بالنسبة المدلولة بهذا التركيب المعلومة حكاية عنه وهذه النسبة متخالفة
بالذات ولو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول اضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيا عنه وباعتبار حكاية ولعل مراده بهذا التسامح وستعرف ما حققنا فافهم وهذا التحرير على هذا
النمط اوفق وامتن الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع وتحقق البيع في نفس الامر سواء حكى عنه بهذه الالفاظ ام لا
وهو في حيز الخفاء فانه لا ينعقد بعقد القلب فقط بل لابد من القول لان هذه التصرفات قولية والبيع يقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطاء
فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل لانتفاء المعنى الموجب في الخطاء اظهر منه في الهزل والبيع اثم قالوا ان
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
فلا اقتضاء ههنا بل هذا الا كما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلقها والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن الدلالة على
وجود الطلاق تطليق الزوج فههنا تطليق سابق وليس الا عقد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا الا لصدق هذه الحكاية وهذا
القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية انه كان طلقها فانه لم يعتبر سببيته من العقد
القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه تصرفا قوليا انه يثبت سببية هذا العقد بجهة القول ولعرف فيه صرح بذلك الشيخ الهداد
في شرح اصول الامام فخر الاسلام والاعبرة للتصرف فقط يثبت بفعل القلب فاندفع الاول واما في الهزل فالمطلق لم يقصد في القلب ايقاع الطلاق
ويحكي عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى بوقوع مسببه والشرع لم يجعل لبعض العقود مشروطة بالرضى فحكم بما اذا اخبر فالحق فيه ان الوقوع فيه في
القضاء فقط بالحكم بالظاهر فلا تصديق القاضي في عدم تحقق العقد القلبي واما عند عدم الخبر فلا شيء لبطلان عدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
الثاني ايضا لكن ينبغي ان يعلم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه الا لم يكذب اصلا بل الذي لابد للخبرية
من الحكاية عن امر فان تحقق هذا الامر كان صادقا والا كاذبا وههنا الشيء قد قصد بها الاخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق
مثلا لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه ثم الشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح
هذه الخبر وهذا والكلام لبعض عباراته بشراح الاصول للامام فخر الاسلام الا انه لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من الكلفة فان هذا القسم

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمين يعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق ولا يقصدون الكذب البتة عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا مما يحيله العقل فالحق ما افاده المصنف تحقيقا ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغة موضوعة للاخبار فيبقى عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل لم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي متبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقد ينعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل يتبع المعنى اللغوي فلا يعدل عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعت وكذا اخواته فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا تحكيه وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا تحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخطاء من جوزهما عليها والجواب لا نسلم انه لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه يتحقق البيع حقيقة لها فهي صادق بلا ريب ويحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان ما احتمل المطابقة احتمل اللامطابقة ايضا لا كما في شرح الشرح ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه بتة كما اذا اخبر احد ان في نفسه صورة لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الذهن والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هذا محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذا الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيحتمل كليهما فتدبر وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما لا يكذب لان الشرع اعتبره محققا موجودا قبل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا والا فهي كاذبة فثبت احتمالهما وهذا الجواب مبني على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المقدم موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود وهو باطل لانه يقبل التعليق اجماعا وهذه منقوض بما اذا كان انشاء ولانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا يصح التعليق على امر مستقبل محظور الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه فان قالوا انشائية الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جواب الحكم فهو جوابنا اقول لعله مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى النهار موجود يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الا بوجوده فانه يدل على الوقوع عند الوقوع والتغير هاهنا دل عليه حال الا نرى وكذا انت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والانشاء له بعد التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل يخرج عن الحكم الماضوي ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما للتعليقة كيف ولو وجد المعنى الان لكان الخبر عن الحكم استقبليا كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان الاخبار

يقتضي وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلا ولا يكون لزوم الا باعتبار الشرع بسببية العقد الشرطي النفسي لهذا القدر ضروري ومتحقق واما انه
بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع التعليق الانشائي
في الذهن فالمنافي كونه ماضيا وهو ليس كذلك لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط
لا غير واما وجود تعليقه في الماضي فمعزل عما نحن فيه لانه ليس مدلول الصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ايضا لو كان الصيغ المذكورة اخبارا لزم عدم
الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذا كان
لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك يسئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل
الفرق بانه مرة اخبار عما حصل مع اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة
ان يقال مرة اخبار على تطليق حاصل بالانشاء النفسي لم يحك عنه اصلا اولا ومرة اخبار على التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق
آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار
عن طلاق سابق ان في الاول لم يقصد الحكاية عن طلاق فيه متحقق يخبر عنه وقوعه فالشرع يعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر و
في الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتباره وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض
في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فتذكر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار
فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير
الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على
كل حال فهذا لا يدفع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل فيه والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره
بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب
الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس فبه يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائنا والمال مبيعا فنحو طلقتك وانت
طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق
مرة وحكي عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
في الرجعي كما قد مر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة
بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطليق الزوج
وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
انما يقع به لا قبل والقول بنيط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
فيه اصلا انما هو ابداء الحكمة منا واما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه
لا دخل له في الايقاع والحق انه لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالرأي

وايضا لا يكون ح هذا من قبيل المقتضى فانه يثبت بالمقتضى وهذا قد ثبت من قبل واما الجواب عنه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبار وان
المرأة مطلقة قبله بالانشاء النفسي ليس فيه فساد اصلا فان اناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة لانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لهذا لا يلزم
اعتبار الكلام الكاذب بمعنى لولا الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية
بهذه الاخبار ويكون الوقوع ايضا عنده والدليل عليه ثبوت الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر للمشقة
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بافادة الحكاية لاناطة الشارع الحكم بهذا الاخبار
لا على النفسي كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر فكان سببية هذا
الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما يظهر بهذا الاخبار فقبل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب للاحكام لكونها مظنة لها وهذا
كلام صاف لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد غفر الله له الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امرا ثم الخبر عند الجمهور اما صادق
او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
ونزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة هل هما المعنيين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامي هذا مشيرا الى هذا كاذب فليس بصادق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع
لاتصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محموله مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
كان الصدق ثابتا ويسمى هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدواني بانه ليس
خبرا فلا استحالة في الخلو عنهما وهذا حاسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الخوف من التطويل لفصلنا القول فيه مع ما يرد عليه وقال النظام من المعتزلة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وهو الكاذب سواء طابق
الواقع ام لا ولا يخفى انه اختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد الا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقاد ولكن لا يطابقه
ولا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون مما يتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالانشاء وتمسك تمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه
مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وهذا ينفي قول الجاحظ ايضا
فتعين قولنا وهو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون
في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد وهذا ظاهر اذا كان نشهد اخبارا كما هو
مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
اخبار انهم معتقدون غير مطابق للواقع ولك ان تقرر بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار ايمانهم فمقصودهم بانهم مومنون
ثابتون على ايمانهم عبروا عنه بما هو ملزوم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لانهم منافقون وليس
لهم في نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد اللازم للنفاق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله
لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى ان ديدنهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب ادق واجاب في المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما روي في صحيح البخاري
انهم قالوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
متأخر عن قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في التقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره صدقا مطابقا للواقع وقد حصروا تلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
اللامطابق الى ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه غير ليس بصادق عندهم ولا كذبا لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل اللسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
قسيم للكذب بل قسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتامل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة ذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ وانما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المومنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تسمى الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب بل الوهم والسهو والخطاء وهذا الخبر عندها رضي الله عنها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المومنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليه ام المومنين ايضا رواه الشيخان عن عبد الله ابن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء فاذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل الى امير المومنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول واخاه واصاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى يزيد الكافرين عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى فقال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين انما ردت الحديث لمخالفة كتاب الله تعالى اياه عندها وانما لم ينسب الى الافتراء لعلمها بشانهما وجلالة قدرهما وانزال الكتاب في شانهما بل حمل على الخطاء في فهم معنى الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا الاصح وارجحا لان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا من ام المؤمنين بانه قد نقلا فوجب قبوله واتباعهما ما دفع معارضة كتاب الله تعالى الا بتخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة ومنها الحديث يوهم وانما يحمل البكاء على المصاحبة ان الميت ليعذب حال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في يحمل البكاء الموصى به من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وبالانفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف على الموت يتاذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميتة ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتاذى الميت ببكاء اهله لان قلبه يستحيم على الباكي لاجل انه يلحقه بالبكاء ما يلحق فافهم قلنا تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شانها ان تصدر عن قصد وارادة واختيار تصدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل بخطاء وغيره اذا انتسبت الى ذوي الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد فهي المعنى وان لم يكن القصد جزءا في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدوره بالقصد فهي المنفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحسم النزاع انا على اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف لاعتقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاذب فعلم ان مطابقة الاعتقاد ليس داخلا في مفهوم الصدق ولا صنيه فافهم والخبر اما يعلم صدقه بنفسه اي بنفس انه خبر صادر عن مخبرين وهو المتواتر او يعلم صدقه ضرورة لغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء اخبر ام لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط انه خبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اختلال الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم صدقه او لا يعلم شيء منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر الواحد الكذوب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساويان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه بل رواية ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق غاية الامر الظن ضعيف قال العنبري الظاهرية كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي الرسالة اي انهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه باراءة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

أي قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لأن كذب كل ملزوم صدق الآخر فكذبهما ملزوم صدقهما ولا استحالة في الملازمة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما ينادي عليه الأقيسة الخلفية وللتفصيل موضع آخر في أخبار مجهولين بنقيضين وتفصيله أنه إذا أخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم إذا أخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه أيضا فيلزم ارتفاع النقيضين و هو مع كونه محالا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه لتطويل المسافة فإن ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالأولى أن يقرر كلامه بأنه إذا أخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الإخبار بنقيضه لكن لا مناقشة أن يناقش فيه بأنه إذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالإخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم لكونه مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان أو نظريا لكن الأمر سهل فإن بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الإبانة والمذكور تنبيه فافهم قوله هذا أي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبني على أن مطابقة الواقع معتبر في العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك لأنه لو شمل الجهل أيضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع ويكون التقسيم المذكور إلى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون أحدهما والمتساوي غير حاصر إذ الإخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن فقط لا إذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحا أو مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف أصلا فتدبر فإن الأمر سهل إذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم أجاب عن تمسكهم بقوله وأما تكذيب مدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فإنه بخلاف العادة أي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف العادة وهي أي العادة توجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لأنه لم يعلم صدقه فقط كما في سائر النظائر وقيل لا توجب العادة العلم قطعا بل بكذبه فلا علم في الباطل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فإن مدعي الرسالة العاجز عن إقامة معجزة مقطوع الكذب من غير ريب فافهم وأيضا تقسيم آخر للخبر وهو متواتر إن كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه أي من حيث إنه خبر هؤلاء المخبرين لا بالقرائن المنفصلة عن الخبر بخلاف القرائن اللازمة له من أحوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فإن لهذه الأحوال دخلا في إفادة العلم كما لا يخفى ولذلك أي لأجل كونه مفيدا للعلم بالنظر إلى أحوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر يتفاوت عدد التواتر بتفاوت المخبر فأخبار العدول الأقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الأكثرين وكذا بتفاوت السامعين فإن الأخبار عند ذي سلطنة يؤذي من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون أكثرين عند غيره وكذا يتفاوت بمضمون الخبر فإن أخبار دخائل الملك عن أسراره الكائنة أقلين يفيد العلم دون أكثرين غيرهم وهذا كله ضروري وإلا يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الأخبار لكن الظاهر أن المقصود تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم إذ هو المطمح لنظر الأصولي ويؤيده ما بعده فإن رواه أي خبر الواحد رجل واحد فقط بأن يكون في السند واحد في مرتبة ما ولو كان الرواة أكثر في مرتبة أخرى فهو الغريب وإن رواه اثنان ولا ينقص عن اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وإن زاد في أخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب أيضا يكون صحيحا وإذا خلا عن العلل لعدم فرق الأدلة الدالة على الحجية ولا للبخاري الإمام محمد بن إسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وإن زعم البعض أنه شرط العزة على نفسه في صحيحه وإن تتبعه يحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الإمام رحمه الله تعالى أن الإمام البخاري التزم في صحيحه أن يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وكذا إلى الإمام البخاري فلعل مراده أنه لم يكتف بتوثيق واحد

بل يشترط في توثيق ثقة ان يروي ويستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه انما خرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما
اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعترض عليه بعض الفقهاء فتدبر واحسن الله بروا ان رواه ثقة او اكثر بان
يكون للحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور وهو المستفيض وقيل الى الثلثة عزيز فان زاد على الثلثة
فمشهور والاشهر الاول والتقليل ههنا بالقياس على الاكثر اي للغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع
آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب سنده احد سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزيز ما في سنده اثنان متخللة الرواة
ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ما له ثلثة اسانيد
او ازيد متخللة الرواة اعلم ان هذا التقسيم للشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخريج هذه الاقسام وتسمية كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة
الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسموا كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب
وقال علماء الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر آحاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان آحاد الاصل بان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد او اثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي
رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية فيفيد العلم نظرا فان المتواتر عنده مفيد العلم
ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن
اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع ايضا فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته من
ذلك الراوي والصحة مجمعا عليه مقطوعا وكذا تلقي الائمة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا
فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله وبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي
في اثبات ما اجمع عليه وما كان اهل الاجماع ظانين فتامل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي
الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما
يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان مرويهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف
وقد تلقت الفحول بالقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلى الله عليه وسلم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول فافهم ولا اتفاق من الكل على
ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة
الخلاف ففيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل يضلل
جاحده ويحكم بخطائه ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كانه اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا
ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

ما نشأ عن دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق وههنا بحث
قد عد عويصا فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فانه خبر
الاصل وهو لا يفيد الا الظن وقبول الجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي لا تفيد الا ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا ظنا مثل خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت
وايد بان هذا الايراد على السماع من الصحابي لنفسه وهو لا ايراد به على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البدر
وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم
غير مرة والاخبار فيها وان كانت مروية آحادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب فيهم اصلا ثم ان بركة صحبة
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يحفظوا وينسبوا الى
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول ايضا يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة واذ
رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها موجبة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت منه في
القرن الثاني والثالث اورثت القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه وروايته مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به فيجوز التقييد في الابتداء
او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ بعض افراده به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بالخبر
المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والاحاد فيتوفر عليهما فيجوز
التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان تغيير فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب توجب للثبوت قوة بينة فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلوغ الرواة من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا
ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلاثة
انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان فتأمل
والحق لا يتجاوز عما اقررناك سابقا كاية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت بعدم الاحصان برجم
ماعز تلقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ابي بكر الصديق رضي الله عنه ان ماعز بن مالك اتى النبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم كم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم من الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم
وآله واصحابه وسلم خامس من الباب في شئ وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف
والاول صحيح والثاني منظور فيه لما سيجيء ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والآحاد ما ليس احدهما اي ما ليس متواترا او مشهورا بل ما نقل منه القرن الاول
والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة
سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سبكتگين والسمنية قوم من الهند منكروا النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد
النائية كمكة ومدينة شرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكارس ومكى قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كاجماع الجميع على طعام
واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر ايضا وقالوا ثانيا يجوز
الكذب على كل من المخبرين تعمدا او نسيان او ذهول فكذا يجوز الكذب على الكل اجمالا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فالحكم واذ جاز
الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم لادى الى التناقض اذا اخبر جمعان غفيران بالنقيضين كما اذا اخبر جمع بوجود اسكندر وآخر
بعدمه فلو كان معلومين لكان موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد التواتر علما لزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه واخبروا
عن موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء اسلامية وقالوا
خامسا لو افاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الآخر تفاوت ونجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين
في المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها اجمالا انه تشكيك في الضروري فان كل احد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها
تشكيكات في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياسهم على
امتناع اجتماع الكل على اكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي ثم اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل بالاشتهاء قلما يكون اشتهاء الجماعة طعاما واحدا عادة وعن الدليل
الثاني وهو جواز الكذب قد ينافي انه حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كل واحد واحد فلا اجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عنده عدمه واذا كان حكمهما
متغايرين فلا يلزم من جواز الكذب كل جواز كذب الجميع ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله الا ترى ان كلا من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل
فانه مستحيل غير مقدور فان قلت لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت نقيض الكل اعم من رفعهما معا بل
هو قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع واذا كان كل ممكنا ولا يلزم من
امكان جميع افراد شيء امكانه مطلقة فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواتر النقيضين
محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن ممكن
بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الا منه قلت
لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة لتفيد العلم باستحالة فتامل والغير الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع
فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن مستحيل في الواقع
بالعادة فيستلزم في الواقع المحال الايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
بيقين ان تواترها ممنوعة وان ابتداءه ليس كذلك بل لم يوجد في الابتداء مخبرون لعدد التواتر انما هم لبعض اشقيائهم اخترعت

اشال هذه الاقاويل واخبرت شياطينهم الآخرين وهم اخبروا المنابل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم ظانون
غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشيعة الشنيعة النص الجلي على امامة امير المؤمنين وامام الاشجعين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فان بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثم اخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولا
فيهم ثم ان الشبهة انما ترد على من لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا تتجه اصلا فتدبر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض ان غاية ما لزم منه عدم التفاوت في الجملة ولا نسلم ان العلوم لا تتفاوت فانه قد يكون لبعض
خفية عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف جميعها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض نعم انحاء الانقياد بمعنى احتمال احدها النقيض دون الآخر
ولزوم ههنا ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ههنا
لا لالتباس مقدمة لا لكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسئلة الجمهور على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساتها معها والنزاع معنوي ان اراد الجمهور انه قسم آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان الاليق بالفقهاء والمتكلمين
مطلق الضرورة وهو اي ميل الامام حجة الاسلام قريب الى الصواب لان الوسط متحقق البتة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه قال الكعبي
وابو الحسين كلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرتضى الرافضي والآمدي من الشافعية
لنا على كونه ضروريا ولو فطريا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة متوافقين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
قيل في حواشي ميرزاجان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر يتقوى بتدريج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعيف ثم اذا انضم اليه اخبار
واحد آخر يتقوى ذلك الظن كم وكم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البلوغ في اي وقت بلغ حد العلم واليقين
فلعل العلم الحاصل اولا حاصل بالفكر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداهة اقول في الجواب اذا اخبر الجم العظيم البالغ حد التواتر
دفعة حصل العلم بغتة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتامل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب الغير بان تقوى الاعتقاد تدريجا وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله وايضا ينتقض بحصول البله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فافهم واستدل بانه لو كان العلم الحاصل بالمتواتر
نظريا لم يكن الخلاف فيه ههنا باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
الجلية اي واضحة المقدمات التي لا تتطرق اليه المخالفة لصحة مقدمات الدليل بلا ريبة كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
عاقل فالثالث ان غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه مكابرة والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
اردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون مصادرة وان اردت انكار القطع فالملازمة ممنوعة فان انكار الحسابيات
ايضا مكابرة بهذا المعنى فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وكلما هو كذلك فهو حق ولا تخفى

انه يتطرق اليه الشغب ويسهل انكاره مثل انكار القطعيات وليس لوجود مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار حينئذ الا كانكار
سائر القواطع والتالي باطل فيلزم البداهة قطعا ولعله هو مراد المص مما قال في الحاشية ان مرادهم انه لو كان نظريا لم يمكن التشكيك في بادي الراي
مثل تشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه انه ان اراد انه مثل التشكيك السوفسطائية يحتمل بملاحظة المقدمات فممنوع وبعد الملاحظة انما هو مثل التشكيك
في الحسابيات وسائر القواطع النظرية فتامل قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر هذا المخصوص عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج والكل اعظم من الجزء ويمكن فيه ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى حجة لان المراجعة الى الوجدان في كيفية الحصول كاف فيه ولو كان ضروريا فلم يختلف فيه والتالي باطل ويجاب
المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه ويحل بان الملازمة الاولى ممنوعة لان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد تشتبه بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب هل كان هذا حاصلا بالنظر المنسي او بالبداهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يجيء العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك في انه هل كان ههنا مقدمات ليست اولم يكن بل حصل ضرورة هذا ما في [illegible]
فقد ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهية
فالبتة لا يلزم بداهته الوفاق لجواز الاختلاف فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف نازعوا
ما في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل فانه مزلة **مسئلة** للتواتر شروط فمنها ثلثة باتفاق واحد منهما من زعم نظريته اي نظرية العلم به شرط تقدم
العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم بها بل
يقول ان وجد شرط العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها التعدد والتكثر من التعدد الممتنع التواطؤ على الكذب لا عددا ولا سم ولا انسانا
عادة ونفي التعيين لهذا العدد خلاف لما سنذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون مضمون الخبر
فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقل لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطأ بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في بلوغ يفيد اليقين
فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين
ولا شاكين بالمخبر عنه اذ لا علم الا عن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلا فيجوز ان يكون اخبار الظانين
يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بما نخبر
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من
المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا لا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض
فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا تجمع جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
اريد انا نشترط ثالثا وهو الجمع الذي تحصل به عدد التواتر في كل طبقة وترتب بها من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كون الجماعة عددا

لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا فافتقار الاستناد الى الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا الخبر بانهم حسوا به لزم علمهم قطعا فاتت المراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات لا انهم اخبروا بانهم احسوا فلا اغناء قيل في حواشي مير زاجان لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو بلوغ المخبرين عددا يمتنع تواطؤهم على الكذب عن الاخيرين كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس فان العقل لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجزاء الاتفاق لكن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيلزم استغناء اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول عن الاخيرين باطل فيلزم بطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم فيحتاج الى الاخير ولما كان الاول مستلزما اياه فعلى الاول ايراد على الجمهور يشمل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب اقول لا يصح هذا الكلام كيفما كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات فمن الشرط الثالث ولا شك في عدم لزوم هذا من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ على الكذب منعه بعد وجود سائر الشرائط يعني ان المراد منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخرى حتى لا يحتاج الى منع التواطؤ الى عدد زائد منه وليس المراد امتناع التواطؤ في نفس الحال حتى يرد عليه ان ذلك متضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها فح ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرء بالشبهات ولا شك ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل بل العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قيل اخبار رجل خمسة مرة وافادة اليقين فاخبار خمسة رجال بالطريق الاولى وقطع القاضي الباقلاني بنفي الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة اليقين لم تحتج شهود الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل ويرد عليه ورود اظاهرا ان التزكية في الشهادة امر تعبدي لا لتحصيل اليقين الا ترى ان سبعين الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية ايضا ولذا لا يحصل اليقين الا عن شهود ولم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه رواه البخاري فالقاضي غاية ما لزم من دليل عدم افادة الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الافادة في صورة اخرى قال وذلك اي دليل القاضي بناء على ما قاله هو ووافقه ابو الحسين من المعتزلة ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل هذا العدد يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان الاربعة مفيد العلم في الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية وفيه ما فيه فانه باطل بالضرورة كيف والافادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك وربما يأول بان كل عدد افاد علما بواقعة فمثلت هذا العدد في الاحوال العارضة لهم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة لها وعلى هذا لا يكفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا بعيدا في العادة لكونه في الاكثر في مكان خال لم يفيد الاربعة ويجوز ان يفيد في غيره مما يسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضي في الخمسة ولم يقطع بانتفائه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة فانهم لو شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ايضا بل يجب ان لا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا وجبت تزكيتهم الا ان يقول القاضي حال كونه فارقا بين الصورتين كل خمسة صادقة قد يفيد العلم بما اخبروا اذ لم يفيد العلم في الزنا علم ان فيهم كذوبا اي من شانه ان يكذب لكن غير معلوم بالتعين لا ان فيهم كذوبا في الاخبار حتى يقال كذب واحد يستلزم كذب الكل لان كلامهم واحد فالتزكية لعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غير مفيدة بل بقي الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاته اذا علم كذب واحد ولم يبق الباقي ايضا بالنا لا يفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا ان الاربعة غير مفيدة للعلم
قطعا فما تضح الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجه به كلام القاضي لكن يبقى فيه شيء فانه قد مر ان كل عدد لا يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع فلو افاد
الخمسة في واقعة لافاد في الزنا ايضا وح لا يصح التزكية فافهم لم لا يفيد العلم ان فيهم كذبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شانه ان يكون
لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات رواه البخاري ومنها الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث
في غسل النجاسات كما بين في موضعه ووجه القياس ان للسبعة تاثيرا في التطهير ولتعيين النفس لتطهير فتامل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في
التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اثنا عشر عدد النقباء بني اسرائيل حيث جعلهم
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء ليعرفوا من اخبار الجبابرة ولولا خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون لقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد ولما كان خبرهم من مجئ الرسول بالنبوة ومجئهم بالايمان مفيدا للعلم حتى
وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا ان خبرهم
مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجرد اخبارهم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا ولا عرفوا قاتلا فتخصيص
الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
سبعين رجلا لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا قومهم بما رأوا فلولا خبرهم مفيد للعلم لاختار اكثر ولو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم
وقيل اقله ازيد من ثلثمائة عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم ووجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل عدد لا يحصيهم
عدد لكثرتهم اذ الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها وشبهاتهم واهية لا حاجة الى
التصريح بضعفها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متاخرا عنه ولو كان
العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما عند من يقول بكسبية العلم به او متاخرا عند من يقول ببداهته وبناؤه على تقدير
البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في التواتر لكان
شرطا للعلم في وقت ولم يعلم لعدد لا متقدما ولا متاخرا فافهم والتقرر لا سبيل الى علمه اي العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى
بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر يقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين
والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار بغتة فنادر لا يعبأ به قيل في حواشي ميرزا جان نقل
العدد المخصوص شرط في الواقع للتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قبل ولا بعد اقول في الجواب ان الكلام
ههنا في التعيين والتحديد للعدد المشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم
لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر فلا ينافيه الا ان يصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
فان قال انه يجب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يرد به صاحب الشرع
اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد فالعدد قليل لقوة اطلاع المخبرين كخاليل الملك فان اخبار العدد الاقل
منهم عن اخبار الملك يفيد العلم والدجاجيل جمع دجال كمعنى المداخل مظنة الساعين فانه اذا كان لهم مظنة يحصل العلم باخبار الاقلين

وقرب الوقائع عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل يتسارع الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التحديد وان كان في نفس الامر محدودا والكيف والاعداد متناهية في القلة الى الاثنين فان افاد مع في واقعة فهو الاقل وان فان افاد ثلثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في معرفة الحد وهو لا يتيسر فتأمل حق التأمل فتعرف ان هذا جواب بتغيير الدليل فلا يتجه عليه ان مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور لا الكلام اصل المدعى حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله السلام فانه اخبروا به فان لم يشترط الاسلام وجب افادة اخبارهم هذا العلم وهو باطل لما في الجواب منع الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين لعيسى رجلا قد القي عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا جسد ذلك المقتول على التصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه ايضا حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا فاين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فاين عيسى فلا تواتر ههنا فلا ايراد ثم ايد عدم اشتراط الاسلام والعدالة بقوله ولو اخبر اهل قسطنطنية بضم القاف والطائين المهملتين بينهما نون ساكنة والاول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها يا ساكنة ثم النون المكسورة ثم يا مشددة بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اتم وسيفتحها الامام محمد المهدي الموعود وكان اغزى معاوية وبعث سرية فيهم ابو ايوب الانصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول بقتل ملكهم حصل العلم بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام نعم ذلك اي العدالة والاسلام دخيل في تقليل العدد الموجب للعلم ومولد لعدم التواطؤ على الكذب واما الشرطية فكلا ومن ههنا اي من اجل ان التواتر مفيد للعلم وان كان المخبرون غير عدول قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم الاسناد بل التواتر كالمشافهة في افادة العلم ومن ثم كان ثلاثيات البخاري سباعيات لنا لان صحيحه متواتر منه وكان سمعناه من البخاري فلم يزد الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبر واعلم ان عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك لانه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك انتهى وليتوهم ذلك اشتراط عدم انحصار الرواة وعدالتهم وتباين اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يأخذ هذه الشروط الا بيانا بان التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعا للشغب فانه لم ينكره احد ممن يعقل لاعتداد واما الاستدلال لورود اخبار النصارى كما ذكره المص فليس له معنى ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو نقصان اخبارهم مرجعها الى الاحاد وليس اوله كآخره فافهم واشترط الشيعة خذلهم الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اي الرواة وهذا بهتة فانه اذا كان روى المعصوم فروايته وحده يفيد اليقين ولا حاجة الى المتواتر والعاقل منهم لما التفطن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر او الحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانت لا يذهب عليك ان ناقلي هذا المذهب ثقات لا يتاتى انكاره وهذا العبد غفر الله له رأى في بعض كتبهم وسمع عن بعض من يتبعوا انهم انكروا البعض القرآن لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله فالاول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم والثاني نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض علمائهم

الذين هم شرذمة شاذة ذهب من القرآن كثير السادة بالبتة والعياذ بالله الى الحق وسيبينها الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما ذكروا الصافي لم يعم كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر عندهم بوجه وحسبهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عدده ووجوده مع كونه مبنيا على عدم قبول الآحاد مع ان البعض منهم قبل الآحاد ولعل تقييدهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدم تاملا الاعتراض عليهم فيوجب فساد مذهبهم لعدم صحة النقل عنهم واشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطئهم من عداهم من اهل العزة على الكذب لاجل خوفهم وذلك ان اغلب عليهم خوفهم لورث احتمال التواطؤ مراضاة لاهل العزة انهم فلم انهم الطالبون مراضاة احد لعلهم الخوف واشتراط قوم ان لا يحويهم بلد لئلا ان اهل بلد واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض اشتراطية واختلاف النسب والدين والوطن لذلك والكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي لليقين لوجوده والعلم عند اخبار الحجاج بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الفاسدة المذكورة وهو ظاهر جدا مسـئلة الآحاد المتفقة في قدر ولو التزاما اي ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك المعاني ولا يحتاج في ذلك الى الدليل الا ان هذا العلم ضروري لعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم في عطاياه ووقائع امير المؤمنين علي في حروبه ووقائع امير المؤمنين عمر في عدله وجلادته في الدين ووقائع ابي ذر في زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم وكرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية بالمرة وغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يتواتر بخصوصه الا شيئا قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواترة اللفظ ايضا اقول ههنا بحث هو توقف على مقدمة هي ان الكل اذا كان كل واحد من افراده جائز العدم فرادى ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكون جائز العدم لزم جواز انتفاء الكل الا فلا تحقق وهي المسلمات الموجودة مسلمات من اشتغل بوجه الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا فقد جاز وجود الكل بدون تحقق شيء من الكل واذا تمهد هذا فنقول ههنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفرادا ومعا اما انتفاء انفرادا فبالفرض لانه قد فرض ان كلا منها آحاد وجائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاؤها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء احد منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في النقيضين ولا تنافي بينها ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتنافيين الا ترى انه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع افراده وامكانها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صادق قطعا عقلا حتى يرد ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربيات فان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة ليس الا من عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواضح والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة فائدة المتواتر من الاخبار لا يوجد منه لعلهم شرطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعى في حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده التواتر لفظا اي لم يوجد المتواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وقد عد الرواة في فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي من المسح على الخف شيء ثم في هذا التاويل ايضا شيء فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله واصحابه وسلم

ويل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا مقطوعا عدالتهم اكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم تواتر
لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قوله انه مبالغة في القلة وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب
مع كونهم عدولا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي ثبوت احاديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث
غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر ورواية كثيرة في الغاية وحديث المسح
على الخفين ولم يرد الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعمومه متواترة من غير ريبة وصحح الشارح الله تعالى
حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الآحاد مسئلة الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما
نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن اولا وقيل يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب
بالزائد مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعد دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع
فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن اولا وعن الامام احمد
هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل
بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال
ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم صريح
لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والا فنقول ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين
من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها انما هو بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فمن الظنين
الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
المستدل ان كلا منهما لا يفيد العلم فالعلم ههنا لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين ثبتة فافهم ثم لك
ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم وانما
لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم
بسماع هذا الخبر قطعا فالتفات فلابد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم ان لا
يدل بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق
الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون
في التواتر بعينه فتامل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعا مما يمجه الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادة
ههنا ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك
ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للمجادل فتامل واستدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

او لو افاد الاطراد فتخصيص البعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد هذان المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ اندفع ما في الحاشية انه لا يتمشى على غير المطردين فان لعل اخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة قال وذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقرى في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والا لزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحل ان العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشيء الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما وقع وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والا لزم التحكم لم يقع وقوع اخبارا اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع بل ربما يكون كاذبا والخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرفع هذا الظن واما في العلم فانه مع ارتفاع الجزم كما في الظن لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح فاخبارا احدا اذ الاخبار لا لغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن هذا على حفظ منك في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطأ وهو خلاف الاجماع فانهم اتفقوا على عدم تخطئة المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد ولانه لو قضى القاضي على خلاف اخبار الاحاد بدرايته لا ينقض قضاؤه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فالخطأ في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع نظريا خلاف الواقع قطعا وهو الخطأ فحين افادة القطع يلزمه كونه خطأ خلاف الواقع وان الحكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فينقض لان ماذا بعد الحق الا الضلال مع انه لا ينقض اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن مستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير مستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقديرا خطأنا المخالف ونقضنا القضاء وبعض هذا الدليل في غير المحفوف ونحن معكم فيه فانهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا لو اخبر ملك بموت ولده واذ قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوه يقطع بصحته فاذن افاد المحفوف اليقين قلنا العلم اي الحاصل ثمه بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان وقد اجيب بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في التحرير اقول لو لم يرتفع هذا التجويز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه يحتمل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت لعروض غروة وغيرها ثم وجد هذه الاحوال من الصراخ وانتهاك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمزة التحبير واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب والخبر يعين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال المضروب فان كانت قاطعة فحصل العلم بها وبعد الخبر وان كانت غير قاطعة لم يبق احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم ثبوت مضمونه فلا يرفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر فيتحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

دليل على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ودونه خرط القتاد وبهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب بمنع دليلهم
بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه
لم يمت وانما اشتبه الحال زال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتأمل فيه الطارد ودون القطع قالوا يجب العمل اي بالخبر الواحد العدل اجماعا
ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهي عن اتباع ما ليس بعلم وقال تعالى
ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا اولا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع
هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام
قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اي الخبر فيكون العمل بالظن لا انه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به
في حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع ثمه فالاجماع هناك دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف
النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاعتبار في العمليات بالدلائل القاطعة
الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا كما اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الرأي او افاد العلم لان الرأي مظنون
فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الرأي واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهي بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل
بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا
على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم
عليه شائع وايضا يجوز ان يراد ما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى
نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألني ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل للانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم
الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم فرع ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية
الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ابن الحجاج صاحبي الصحيحين يفيد العلم النظري للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت
الامة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روي فيهما
اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا اي ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء
والمحدثين لان الانعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما في انفسهما لا يفيد ولان
جلالة شانهما وتلقي الامة بكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط
التي اشترطها الجمهور لقبول رواياتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية
اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط
المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتهما
على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة
ضبطهم واذا كان رواة غيرهما عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب عليه لقوله عليه السلام سيكذب علي عزي الى جامع الاصول ووجه الاستدلال ان نسبة هذا الحديث ان صحت فيكون صادقا قطعا فلا بد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا وان لم يصح فهذا كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد ان الحديث انما يوجب ظنا فلا يصح الاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا او بقي فيه نوع مناقشة فانه يختار الشق الاول ويقال لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية اللهم الا ان يستدل بان اياما للاستقبال القريب وكان منها ما يعارض العقل ولا يقبل التاويل وما يخالف العقل كاذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد يمثل له اي لما يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الانفس الكثيرة قال في الحاشية هذا غير مرضي فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا تاويل على هذا فان المشتق لما اتصف بالمبدأ في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم ولا يذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز فليس محالا لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى لما وقع في حديث طويل حدث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مؤمن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فعند هؤلاء محمول على غير الخضر واما الجمهور فعلى ان الخضر هو هذا الرجل المؤمن وهو الحق فان اولياء الله قاطبة اتفقوا على انه حي وقد لاقاه الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محي الدين محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي فيحفظ مكان حديث حديثا آخر او غلط فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقد الحديث وذلك كما حكي عن ثابت ابن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث ولما نظر الى ثابت ابن موسى فقال من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط والنسيان روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بمصر فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به وقال الامام احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه قال لقد وضعت فيكم اربعة آلاف حديث احرم فيها واحل كذا في شرح النخبة كذا في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على المهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح فامر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكن هذا اراد ليتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجله كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر روي عن بعض الكرامية والمتصوفة وهم الذين اظهروا الصوفية بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب ليرغب الرجال

في الحسنات ويعاونون بما رووه من عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الصوفية حقا فهم خيار الامة براء عن مثل هذا التشنيع كيف وهم لا يجوزون الافتراء
على احد وان كان الموضع موضع ترخص رجل بسهم الاخذ بالعزائم وهم في الاكثر يستعملون تشنيع انفسهم ولا يفضحون غيرهم لصالح حتى الابعد فكيف بهم
انفسهم فكيف يجترؤن على الافك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه لنصيحتهم باطلة قبيحة وفي ذلك الوضع كما وقع عن ابي عصمة
نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة لعنوان ان قرء سورة كذا فله كذا وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن
ابي ابن كعب وشبه الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس
بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القران وضعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهواي هذا الراي خطاء باطل لان تعمد
الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا بيانه لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين رواه مسلم مسئلة
اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولم ينكره ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر
لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او راى تاخير الانكار الى وقت
الحاجة او راى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع لجواز ان تكون عدم الاخبار
لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فرده المصنف بقوله واما تجويز الصغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان المصنف قد
قد بين سابقا عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شانهم عنه قطعا كخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد مسئلة اذا اخبر
بحضرة خلق كثير فسكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن انكشاف ما يحتمل الكذب عنهم بعيد غاية البعد وان لم يكن خبر
غريب اخبر به بل يكون بحيث لو كان يعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل ظهر بقرائن الحال ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم
فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا التواتر سكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين
الصديق الاكبر قدمك رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن يؤخرك في امر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم
لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا يدل على الصدق اي صدق ذلك الخبر قطعا عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال به الا اي وان لم يدل على الصدق
قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سندا للاجماع والاخر ان لا يكون سندا
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول وح فوجه الملازمة انه لو احتمل الخطاء لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطاء ومنعه اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع ليفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق اسماع بل يجوز ان
لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منعهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه صحة مطابق لنفس الامر قطعا والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فاذن كونه قولا
له قطعي والاستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبرية الحكم كلاهما اجماعيان مقطوعان

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فيكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ظن السماع لا بد منه والا
لم يكن حجة واذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه مقطوعا وكذا لا يرد عليه انه ح يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة
لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتدبر مسئلة قيل من المقطوع خبر العلماء اي الخبر الذي رواه احد بحضرة العلماء تابعين فيتم به وما دل الخ
اي احتج البعض به وما دل الاخرون لانه اجماع على القبول لان الاحتجاج قبول له وكذا التاويل والا لانكروه وهو ضعيف لان التاويل
يجوز ان يكون على التنزل مسئلة لبعض الزيدية قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بالصحة وليس كذلك لان عدم
تاثير الدواعي في ابطال الباطل لا يفيد ظن صحة فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعا مع توفر الدواعي على ابطال ذلك
الشيء والاحيل كفضائل المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اي اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سبب العلم
شاركه خلق كثير لو كان لكونهم شاهدين يقطع بكذبه وحاصل المسئلة ان الفرد خبر لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يرو من ذلك الخلق احد اصلا ورواه
واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل او الاكثر في العلم به فان قلت يلزم كذب الصحابي العياذ بالله
لان كذب الخبر يستلزم كذب المخبر قلت لزوم هذا الامر القطعي انما وقع من الصحابة الاخيار هذا النمط وهو ممنوع وعليك بالاستقراء واجاب
المص بانه يحمل على السهو والنسيان والغلط وبالجملة على العذر الصحيح ان كان والا فيلزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد
دليل العدم والحق اسقاط قوله الاخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو لشبهة فان عدالة الاكثرين قطعية كيف وقد شهد الله تعالى
بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا
للشيعة الشنيعة زاعمين النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم اناط الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا امير المؤمنين
ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف ساغ لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا
تواطؤهم على الكذب فيما هو اهم بل عند هؤلاء الحمقاء كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى امور قطعية شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع
معارضة القرآن لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين علي
كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكاره
عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذبا لغرض وان تشبثوا بالعصمة فمن اين يثبتون العصمة لا
القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على اصلهم لكاسد فلم يبق في ايديهم الا الدعاوي والحماقة اشد من هذا وهم كالسوفسطائية بل
اشد منهم في انكار الضرورة باشد واشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون لنا العادة قاضية به
اي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم خبر علموه وكتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعا كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل خطيب
على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به تقطع بكذب الخبر المتفرد ولا سيما اذا قال الخبر احد من المشاهدين بل اخبروا خلافه ثم قد
بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة ضرورة الروافض قالوا لعل سكوتهم
لحامل حملهم عليه كما انهم انما يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن
كونه كذبا الا ترى لم ينقل النصارى كلام عيسى على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها

فيقطونها اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا
والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر آحادا عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا باناء فيه ماء قليل فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة
من الله تعالى فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري
وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة من سواري المسجد فلما صنع له
المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطي الوادي
فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما قال ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والغزالة عن جابر
ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم على ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مختلفة
لكون الاذان مثنى مثنى وغير ذلك احاد لتعلق بنقل بعض نقل هذه والامور احاد مع سكوت الباقين ولا القطع بالكذب والجواب ان تمهول حال كل
لاكل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا استغنت عادة والمسئلة تنفي ما اذا استقوا مدة العمر ثم ان الحامل الذي ذكره
خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف لم يتيسر
هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقرون ايضا ان امير المومنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا ناصرين
وان مثل العمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من ناصريه وكان ابو ذر وقبيلته ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام
بين اعينهم واذا كانت هو خائفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة وتثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وجلادتهم
فقد بان لك يا قوم الحق ان مذهب الشيعة الشنيعة لا يختار الا سفيه انتهى حد البلادة ومفض الى امور مستشنعة واما كلام عيسى في المهد
والمعجزات المذكورة فلعله كثر مشاهدوها وتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترهما السبكي
ولا بعد فيه بل الانشقاق نقله القرآن فاكتفوا في النقل به فان قلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يضر والا اي وان لم يكثر مشاهدوها فغير محل
النزاع فانه مما ليس انفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال الشيخ
العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نيام ولم يكن شاهدوها من الصحابة الا واحد او اثنان ومن الكفرة جماعة قليلة
يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شيء على ان القرآن يغني عن سائر المعجزات
فليس هناك على نقل المعجزات الاخر دواعي فليس من الباب في شيء قيل في حواشي ميرزا جان التحقيق ان اعجازه لكمال

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجد منهم في كل عصر
الا اقل من انهم قد بلغوا غاية القلة فكون القرآن مستمرا لا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولا بد
من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع جد البلغاء
في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنيا اقول في الجواب
البلاغة صفة لازمة له ما دام موجودا معجزة في ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر
ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات
الاخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وان كان آحادا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية
عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسئلة كانت معروفة فيما اكثر
مشاهدها ولو توفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر سيتضح في المسئلة
الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك رحمه
ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس
بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رحمه والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب
الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رضه على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فلذلك
لا يصح الحنفية في حكم لعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم تصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة مع كونه مضعفا ايضا عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره
في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان
وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب وان اشتهر
او تلقى الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
لاتيان في الرحم وتباسه لا في اراقة ماء من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما يعم
به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة وعند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلا ان الاكثر من الشافعية
والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلا لعدم علمهم
بهذا الخبر وعدم العمل به وهو يستلزم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الشهرة

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد ما رواه واحد من اصحاب القرن الاول
يقبل وان كان فيما يعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما تكثر البلوى به لو قبل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر
فلا بد من الشهرة في مثله وان رواه واحد واشتهر بروايته فليس المقصود وجوب التواتر في مثله حتى يمنع الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد التلقي به وما في شرح المختصر من ان بطلان الصلوة يكون في حق من بلغه خاصة دون من لم يبلغه فلا يلزم بطلان صلوة الاكثر
فاقول مندفع بان القران الحكيم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو فرض ثبوت هذا الحديث ثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة
من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فتقرر الملازمة وهذا غير وارد فان عدم العمل بدليل لم يبلغهم من قبيل الخطاء وهو معفو الم تر ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يأمر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة مدة ما ان يستأنف او قبل الوصول اليهم
بالقضاء فهذا الفساد المعفو غير الموجب لقضاء الذي هو من لوازم البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر
الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما تعم به البلوى وورد منه الفاظ العملية الجماعة ويتساءلون بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان
الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم ثم لم يقبل ولم يعمل به فيكون مردودا ويدل على التقييد تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث الجهر بالتسمية
في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد شرع عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك بل كان ممن بعدهم من الصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم
ومن المبين ان شانهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة
كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعي لما استمر
وجرى العمل فيما بينهم وكذا احاديث القنوت سرا كما عليه مالك فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة
مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل على الكبائر عمدا فلما
تواتر تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف ومن هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على المطلوب
بما اشار اليه المص بصيغة التمريض وقال وقد يستدل العادة تقضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم
بالمقصود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين واما القاء رسول الله
صلى الله عليه على آله وصحبه وسلم الخبر اليهم فكلا وهذا الرد ليس بشيء فان الالقاء الى الاكثر ليس المراد منه القاء صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك
وسلم بل ما هو اعم منه ومن القاء السامع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلي الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم
لعلموا البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج
وهو المراد بالرد فقد تم الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتلقت الشافعية وغيرهم قالوا اولا قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون
القبول مجمعا عليه قلنا انما كانت تلك التفاصيل التي رويت فيها الاخبار بين السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما رواه
ابو هريرة اذا استيقظ احدكم في المنام فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه واقع فيما اختلف فيه مخالفا لفعلهم فانه كما قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما نصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منهما كما رواه ابن عمر مع ان الطحاوي
روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الغير متلقى لما تلقته الامة وعلمت علاقة فلا نزاع وان النزاع

انما هو في الواجبات وقد عرفت انه في السنن والمندوبات ايضا نزاعا اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها او كانت من الاركان الابتدائية
فيتاتي اي فقد ثبت الاركان بالقاطع فلم يقبل فيه الخبر او من الاركان الخلافية كخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيرهما لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فان اشتهر الخبر الوارد في الاركان الخلافية او تلقي بالقبول بين الائمة قلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيها مشهور متلقى بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران فيكون الفاتحة فرضا وان ليس مشهورا ولا متلقى فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستدل باحاديث
كما روي عن الامام محمد في قرءة الفاتحة خلف الامام والا اي وان لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدرات الصلوتية ان كانت بقاطع اجماع وغيره
فيقبل وكذا ان اشتهر او تلقي بالقبول والا ففيه النزاع فتدبر والجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر ممنوع واما الفاتحة فكان الامة يقرؤنها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم يقع امتثالا للوجوب
الشرعي فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا احاديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل الغمس بان يكون الاناء صغيرا يمكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ورد ام المؤمنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
العموم وكذا واما فيما وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما
ومن ههنا ظهر جواب ما اورد في المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث مبين ان فعلهم كان للعمل
الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعمات به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة من عشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا ثانيا قبلتموه في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن تميم الداري
ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع والمنقطع حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس هما من محل النزاع وليس مما يتكرر وقوعه حتى يشتد الحاجة فان الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض وقهقهة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح واما في الفصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يتبلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به بسبب
المرض فلا يشتد الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فلا انتقاض به فانه ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثا تقبل فيه اي فيما عم البلوى
القياس والحال انه دونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه اولى قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس

يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما يعم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف عملهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضي عادة تيسر
معرفة حكمه على القياس واذا لم يعلم المقتضى القياس علم ان الحكم فيه ليس ما افاد القياس فلا يفيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهور الرأي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبل الكفار بالاباحة الاصلية وباطلاع اهل الابتلاء الذين هم قبل الناقلين غير لازم كما قال عليه وآله الصلاة والسلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخاري
واما الخبر فان العادة قاضية بنقله واشاعته لعدم العلم به فيما عم به البلوى فاذا لم يشتهر فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فانهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل واستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي واتباعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه اي كذب المخبر انه من رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللا في الواقع حراما يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين او المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر واذا وجب التعبد يصير حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما لزم هو هذه المحاذير وبما هو نقض الجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو رأي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا الحكم لشيء منهما فلا تناقض قالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القرآن
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العادل واقع شرعا خلافا للروافض
وطائفة ممن لا يعتد بهم ثم الجمهور على انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن سريج كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا هذا ما يقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزومة كونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجب هناك يوجب ههنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولا

لا اعم من ان يكون مقتضيها او منفيا قلت العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل بل الشرط التمكن من العلم الا فيما كان
من ضروريات الدين العمل مقتضيا بما هو الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا كما انه التمكن في خبر الواحد العدل فالعمل انه يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة وظنية الثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الحكم من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي افراده كرم الله وجهه تنبيه تعليل لما سولت به النفس لهم وانفضح هذا لهم الله تعالى بدليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع الحادي فاثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لا انه اتفق فيه اتفاقهم بمضمون الخبر مع هذا
لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر الوقائع التي لا تحصى وهذا لا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في عمل به
اندفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار لاحتفافه بالقرائن ولا تثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك لا يوجب العلم عادة لا لقائم كالقول
الصريح الموجب للعلم به كما في التجربيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل بعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التقرير وعمل في ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رض كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي ثم ابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل في ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بالحاء والميم
المفتوحتين ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان تقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان اورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
بثلث عشرة وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بالفاء

معتمرا في ان عدة الوفات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك ابن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد لها ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك لي منزلا يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد فدعاني او امرني فدعيت فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الي فسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهية اما نسبت هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله اعلم بحاله وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربوا في النقد عند التفاضل راجعا عما كان عليه من انه لا ربوا في النقد والا كان احد العوضين متفاضلا مستندا الى قوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسيئة كما في صحيح مسلم وغير ذلك مما لا يعد الا بالتطويل وبالجملة قد اشتهر فيما بينهم التمسك باخبار الاحاد والافتاء بها واعترض بانه انكر الخليفة الاعظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المغيرة ابن شعبة حتى رواه ابن مسلمة كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري اخرج روى الشيخان والامام مالك وابو داود عن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسى فزعا فقال ما افزعك قال امرني عمر ان آتيه فاتيته فاستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تأتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا فلم تردوا علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لتأتيني على هذا بالبينة فقالوا لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهور وانكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر او على ان لا مهر لها روى ابو داود عن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلها اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه ليس فيه انكار امير المؤمنين على تقدير وروي عن مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الانكار لجواز انه عدم اطلاعه على الحديث وانكرام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وقد تقدم التخريج و كان امير المؤمنين علي يحلف غير ابي بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه وممن انكره الحافظ المنذري وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الريبة في صدق الراوي او حفظه لا لانه خبر من الاحاد الا ترى انهم عملوا بعد الانضمام اي بعد انضمام راو آخر والحال انه من الاحاد بعد اي بعد الانضمام ولنا ثانيا تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يرسل الاحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر قط فلولا الاحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فان قلت لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني اذ افاد خبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ ابن جبل وقد قال له انك تأتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليه لا لان دعوة الكفار اليه امر حتم او سنة ولانه يحتمل ان يؤمنوا فيثاب ثوابا عظيما فانهم قبل النزاع ههنا في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين اي يجوز ان يكونوا مقلدين فلا التقريب وقد يجاب عنه

سلمنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كلفوا بما اخبر المبلغ لانه بلغه قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء فان الطاعة فرض على كل احد انما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى بعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد ههنا وهذا الكلام متين الا انه لا ينفع المجادل فان له ان يقول لعل ارسال الآحاد للافتاء لا انهم للمقلدين للرواية الاخبار ولذا البعث نقباء ولا العوام اقول معلوم بالتواتر انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبليغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان يفتقر الى عدد التواتر بل يكتفي بالآحاد فالمبعوث اليهم كما كانوا مقلدين كذلك كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا مكلفين مثل العامة فلو لم يكن مبعوثا اليهم لزم تأخير التبليغ عنهم وهذا واضح جدا ولنا رابعا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله لعلهم يحذرون يعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الحذر انما يكون من الواجب والكريمة دلت على الحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه تشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقرر ان الكريمة دلت على ان نفور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة لتحصيل العلم بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجيب بانه خلاف الظاهر فان الكريمة يدل على الانذار الذي به تحصيل الحذر فلا ينتظر الى عدد التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى للعامة لا رواية الحديث للمجتهد وهو في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية فظاهر اي فقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كظنيته لا يكفي ههنا لكون المسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى تحكم لان الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعام قاطع فلا ظنية بل ليس ههنا عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص والخاص قطعي اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الاعم في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وقد يدفع الاستبعاد ثانيا بالاجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكريمة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دال على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يصح انه يكفي ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلغو التمسك بالكريمة وايضا هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا لجريانه في الفروع بان يقال وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعيات فما يكفي هذا الدليل الاجمالي ههنا بل لا بد من دليل قاطع في كل مسئلة ولا يظهر لابتناء الكلام على عدم اعتبار الظن وجه اللهم الا ان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والا افاد في الفروع المظنونية ايضا فلا يكتفي به من اشترط القطع في الاصول كما اقول على ان الخصم يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظني الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فافهم ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره تحقيق بديع هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيلي ان افاد القطع يجب اعتباره كيف لا والا يلزم هدر العلم الموجود وههنا يفيد لان مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل فلا مشاحة في الالتزام اذ العمل بها واجب قطعا وان اريد القطعية بنفس الفروع فلا يفيده هذا الاجماع واما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع الشبهتان على ان ما اورده المعترض يدفع بمثل ما مر ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو لكونه حكم الله تعالى ظنا وهذا حاصل في ظنية المتن فايجاب العمل بأحد الظنين دون الآخر تحكم ثم بقي ههنا كلام هو انه هب ان دلت الكريمة على وجوب الانذار الموجب على التقدير لكن ههنا امران العمل بهذا الوجوب والعلم به فمن شرط القطع

فی الاصول بحکم بانه لابد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل على وجوب العمل لوجوب الانذار لا العلم به حتى
يلزم من العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل لظاهر الكتاب لا الخبر فافهم فانه دقيق كانه يعرف وينكر واستدل
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء على مفهوم المخالفة فلا يستطيع الحنفي
المنكر اياه ان يستدل بها والايضا لو سلم فهو ظاهر ظني فلما ضعيفا فلا يصلح حجة فيما المقصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه اعترض
ايضا بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجئ فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان تبوت المفهوم
لئلا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كلي يعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقدم
من قبل فلا ينتهض حجة ممن لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولى عقلا نعم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه واما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاجود منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب سمعا واستدل
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع اكثرها عن الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان بجميع الوقائع بل لا يفيان الا بالقليل
والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قد مر ان الاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تخل الوقائع على ان في تشريع الاجماع والقياس
الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل وفي كونها وافيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لا بد له من الاصل
المقيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن او المتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع بطلان التالي عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل والحاصل بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالتثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانما يستلزمان تعلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا فتامل الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فالقائلت العام قطعي ظنيتها
ثانيا هذا النقض والزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم فهاتان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل فلا يصلح الحجية وقد تقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبر وتذكر ما تقدم من الحل وقالوا
ثانيا توقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبره غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا الخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذرياته وبارك وسلم سواء في افادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الى خشبة في مقدم المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس
من ابواب المسجد فقالوا قصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله
انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع
راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل
تحريم الكلام في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فمعناه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولا سهو كذا قال الامام النووي
على ما نقل عنه والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف للريبة لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم
مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل مرارا بخبر الآحاد فتدبر **مسئلة** عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول في الحد وهو قول الامام
ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي الشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية في
ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي فيقبل رواية كغيره اي كما يقبل في غير الحد وهو من العمليات ولعلك تقول الخصم لا يسلم القبول
في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة عنده والقصد والحق فان خبر الواحد يفيد الحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا واضح ولنا ايضا
كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله العزيز العلام ادرؤا الحدود بالشبهات
رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في الحد وقلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل التقرر والمعنى ادرؤا الحدود
بامداد الشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحد اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم كسبب الذمة فانما غير مانعة كما في سائر الاحكام
وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية ان تم
وقلنا ثانيا دليلكم منقوض بالشهادة لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادة على خلاف القياس
فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته للحدود وربما يتخلص عن النقضين بان التعبد بالشهادة بالنص القطعي فيخص من خلاف
الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشي عن دليل وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم
الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقل المقارن واثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا منقوض
بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة فيه بالخبر غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم **تقسيم** للحنفية محل الخبر مطلقا من تقييد
كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات اولا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر
العدل مقبول فيها اي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهي عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري
فان وقع التحري على الطهورية توضأ وان اخبر الفاسق بالنجاسة ونحسه التيمم احب وان وقع على النجاسة تيمم واراقة الماء قبله
احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تجاحد
احدهما ونحوها كدعاوي اخرى يشترط مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد
كون المخبرين الرجلين اثنين او المرأتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة شرط في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر
الرجل عندها فسقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادة

على الكافر او قلنا يشابه المسلم معاملة الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى و ما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا
ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه
غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب بصدق المخبر فاذا اخبرت جارية واخبرت ان سيدها ارسل بنفسها اليك هدية يقبل قولها
ويحل وطيها ولعل الحرية فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه شهودا مع الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وقد صح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا
نصرانيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا التحجير سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمه شيء من الدعوى فالوكيل ونحوهما
والرسول من العادل والمحاجر كما قبل يقبل قوله ولو فاسقا وعبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فيقبل لهما قوله وشرط الامام في المخبر
الفضولي احد شطري الشهادة العدد او العدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد
فاسق نفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فتأمل والامام قولهما في وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار فاسق او كافر ففيه خلاف
فقيل تشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان فاتت بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط
في اخبار الرسول شيء وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لا اخبار شيء
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا والحق في الاستدلال انه لو اعتبر العدالة ههنا لكان الحرج العظيم فان وجود
العدل ههنا قلما يتيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ولحق
بالبهائم فافهم مقدمة في شرائط الرواية منها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السن الذي يحصل التمييز فقيل
خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود بن الربيع كان حين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير
بسن فان العقل الغريزي قابلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل
التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولهذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما عقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات
لا يبنى عليه الامر في الغالب نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء الكمال
للعقل وهو العقل يختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه فاديرت سببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال وهو معياره
البلوغ سالما عن العته والجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ويقبلهم عبد لهم

وابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك رووا بانهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فلولا ان البلوغ ليس شرطا
عند التحمل واما اشتراطه عند الاداء فيجي وحده واعلم ان عبد الله ابن عباس ولد بثلث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاته صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشر سنة كذا في الاستيعاب قال ابن عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس انه توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام
حجة الوداع فحينئذ لا تحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة سنة ثنتين في المشهور وقيل في
الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه بالصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وهكذا النعمان
ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله ابن الزبير ولدا سنة اثنتين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير نعمان ابن بشير احسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد يقال كله واما ما روي عن انس
انه شهد بدرا فانما كان شهوده لا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادمه رضي الله عنه فقد بان لك ان الاولى
في الاستدلال ان يقال لانهم سمعوا انهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان
فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال التبرك فان الاتصال
بالرواية ربما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول رواية واما لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا
وقال في التحرير لا بطاله المتحمل في هذا الباب الصحابة ولم يرجعوا اليه اي المراهق فهو غير مقبول اقول غايته ما لزم منه فقدان دليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه والاحرى
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في البطالة تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم
الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا قول انس ابن مالك
وابن عمر وهما اذ ذاك غير بالغين فاجاب بقوله وانما اهل قبا على انس وابن عمر بعد البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم القدوم
الشريف ابن عشر وكان تحول القبلة بعد ستة عشر شهرا او سبعة عشر كما في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال
الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحول
القبلة والعجب من هذا ما قيل ان الصحيح ان المخبر انس وابن عمر وهما اذ ذاك بالغ والسن بين ابن عمر وقبلا قوله فانه قد بان لك ان الامر
بالعكس فالحق في الجواب ان النساء وابن عمر لم يرويا والمخبر غيرهما فانه في رواية انس فمر رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي
رواية ابن عمر بينا الناس بقبا في صلوة الصبح اذ جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشير في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه
رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشير قتل شهيدا يوم اليمامة وهو خمس واربعين
ونهيك لكبره هو الذي يظهر لهذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قبا والله اعلم ثم لو سلم ان المخبر اياهم انس وابن عمر فغايته

ما لزم قبولنا اهل قباء وهو ليس حجة فان لم تثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم لا يدل هذا الخبر على انهم ومنها الاسلام
انما في حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر
اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو لعينه لا العقل وعقل الكافر غير مسلوب واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا هو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر كالتجسيم
كالكافر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر صريحا كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
اي عند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية
وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم
وسبي ذراريهم ونحوها اي في البدعة الجلية المقبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم
الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك لصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا
كان ينتحل نحلته فيهم الباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان
المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل رواياتهم كما يدل عليه
قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل رواياتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
ابن سيرين ان السنن دينكم فانظروا عمن تأخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
ان كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل
البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد
ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وحريز ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية
محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لاتيانه محذورا دينيا في زعمه والى هذا نبه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كيف لرواية عنهم اعجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى

فقد بان لك ان رواية اهل البدع مطلقا لا تقبل عند هذا الحبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يعرفوا بالكذب واما المعروفون
كالكرامية فلا تقبل رواياتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة وبالامامية فان
الكذب فيهم اظهر واشهر حتى صاروا اضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب شيء من قومهم
وسخطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم حتى في هذا الحال
وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر الروايات الا موضوعة مفتراة
ليشهد على كونها مفتراة عباراتها ومفادها وقد سمعت لبعض الثقات يقول حدثنا الثقة ... ظاهر التشيع جدا وهو يميل الى كتب يشتغل
بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوي وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الفروع
وكان يحبها ما هي وكان مخاصما للخصام يجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فتسديته يوما الى اخذ ذلك عند غيبته فاخذته فطالعته
فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اتى دليهم آخر المجادلة اراني تلك الرسالة اياك
والمجادلة واتق الله فان في مذهب امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسالة تلك فبهت الذي فسق
وتنكر هذا العبد لما انه نسب في تلك الرسائل هذا القول الى الامام علي ابن موسى الرضا قدس سره وعلى آبائه الكرام وهذا في
آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشيعين فليس المتشيعون من الامامية والغلاة بل هم لا المتشيعة هم الرادون لتفضيل
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه على الشيخين كما صرح به ابن التيمية وغيره فانهم وثبت لنا ان تدينه لبعده عن الكذب يعني ان اهل الهوى
لم يخرج بهواه عن ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين لبعده عن الكذب لكونه محرما في دينه والكلام في العدل في مذهبه وممن لا يتدين
تحل الكذب وسن هنا لا تقبل شهادة اهل الاهواء مطلقا الا الخطابية هم من غلاة الروافض ينسبون الى ابي الخطاب وهم من مذهبهم حل الشهادة
لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل مذهبهم فلا تقبل شهادتهم لاجل هذين التهمتين
ولا كذلك الرواية اذ لا تهمة فيه اصلا كذا قيل قلنا ولانه منقوض بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ولا تهمهم بدينهم الا لبا
لبعده عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر الغير فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من
باب الولاية وثانيا ان الحل ان دينه لا يبعده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهذا لان حل دينه الهوى والشرارة
لا يهتدي الى سواء السبيل بل دينه هذا لبعده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه بهواه الذي يجره على المجادلة والخصومة وهي تفضي
الى الوضع والغرض منه من هواهم القيام على هواهم وعدالتهم لتصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فيه التهم موقعة في شبهة الوضع ومبنى السنة
على الاحتياط المرتاب ولهذا الامام الهمام ابا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان في الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل
في اخذ الحديث حتى قال بعض العرفاء بقيت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم
ولقوله صلعم معطوف على حاصل ما تقدم اي قبول اهل البدع الجلية بامر ولقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا
الحديث غير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الصحيحين عن ام سلمة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له
بشيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر قلت

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت انا ان رسول الله صلعم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر والفهم منا اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد اصلا وما في المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق اللذين ظن صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مدفوع بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فتدبر والدفع غير واف فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل الحجية في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا ايراد ضعيف لا يرد شيء لكن يبقى فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون الا ما جاز من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضوح اي وضوح البدعة فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهاديا وهذا الجواب ليس من شيء فان امير المؤمنين وامام الاعيان عثمان ابن عفان امام حق وذو مناقب جلية قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبشهادته وبكونه ذا فضل عظيم وهو معصوم الدم البتة لا ريب فيه لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت الحنفية الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المتدين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشيء فان الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر رسول الله صلعم فان اتبع ارتفع ابتداعه والا كفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق لعدم وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة لعدم وجوده فاسقا كذا قيل فافهم وتثبت وقد يجاب بان الآية مؤولة بالكافر والفاسق الغير المأول والمبتدع فاسق مأول وهذا واه فانه تاويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكارا لامر واقع في الشرع فيقبل شهادته وروايته اتفاقا الا ان هذه البدعة لا توجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى متهم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه وعدم تساهله في الحديث لبعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتامل لتحصيل الظن بالصدق وطريقه ان يراقب كلامه الى لفظه ومعناه ويداوم عليه ويثبت بمذاكرته حتى يؤديه وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء ان شاء الله تعالى ويعرف الضبط بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسيرة الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابط لطلب القبول
لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار
في الرواية فانه ينافي الضبط بخلل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يعتقد تذكره لانه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع ما لم يطمئن بالضبط
لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاده انه تذكره وهذا اذا لم يكن ضابطا وكان غالب الخطأ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسي المتن وتذكر غيره فزعم انه تذكر
وهذا لا يكذب تعمدا لكن لا يطمئن السامع بروايته ولا كذب

التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل

والتحمل بالكره من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة فاثبت ما يدل عليها لكن
المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا
هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد يتخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة
على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لان الشرط حقيقة الملكة وهذا اصلها كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن
ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا
لم يكن عسكره اقل من النصف والسحر اي العلم بما يعمل به وبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار روي عن الصحابة
ان قتيل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن للامر شرعي والالحاد
اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناد واما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهي الحلف
على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح واما وجه الاظهار بالسب فا
مردود شهادة ورواية وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود رواية ويسمى
بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافه او لم يحكم لشيء والاول اشد
من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق
في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في عد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر ولنا
انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
اخبر في كل مجلس ما اوحي اليه فلم يحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي الكبيرة من الكبائر فالاشارة المعو
لقوله وقيل وكل مفسدة كاقل ما روي مفسدة او زيد منه وهذا ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف
فان المفسدة فيها الهتك لكلمة الله والاول اشد فيه وقال ذلك الشيخ اما الاقل كشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا
وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالد وكذا اعانة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظلما واثما وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حد او لعن او وعيد او الى هذا مال
اكثرهم واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال فخر الاسلام الشيخ وزعم بعضهم هذا القول اليق وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به احد تلك الثلثة
وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالدين او اكثر اشعارا مثل اشعار الكبائر كقتل رجل بعينه فاعتقاد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطئ زوجته وهو ظنها
اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم يصر عليها اللهم الا ان يريد بعد التوبة وهو اغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال المحقق انهما امران اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جدا فان الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر يكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء و
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه وما يخل بالمروة منها صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عليه
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح ومنها مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروة ان لم يكن عن عذر ومنها
مباحات مثلها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والصباغة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان الحياكة والحجامة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا وليس الفقيه
قبايا فانه عادة المسرفين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافا للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد والشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة وردوها الا ما ايد بمؤيد فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل برد امير المؤمنين
عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها تخبر فارقة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها ولا الحرية شرطا بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيها بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة
رضوان الله تعالى عليهم ويكفي بهم قدوة وهم قد قبلوا خبر بريرة وقبل العتاق وخبر عائشة الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ام سلمة وغيرهما
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل فلا يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه نفعا وضرا ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول وان تاب قياسا على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب القبول الى ابي بكرة رض
فانه قاذف مغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة فانهم كذلك حدوا في حين قذفوا عائشة
الصديقة طهرها الله تعالى وكذبهم الله حين افترى خبيث عبد الله ابن ابي المنافق لكنهم تابوا عن هذا الامر الشنيع ولا الاكثار من الحديث
كيف وان زبيرا رضي الله عنه لم يكثر رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ العدالة هي السبب لعدم الكذب
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه والعربية ومعنى الحديث لغة او لما دعت الحاجة الثالث وليس الخلاف في
العلم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لنا ان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتصدى بالضبط الامين

او معرفة بالمعنى مادة المرتاضة لم تتعاضد الاكساب فتروى متن الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فمن نقل من
الرواية لمعنى فهم المعنى بسبب التساهل وعدم الضبط حقه حتى لو علم رجل لم يقصد لفظها المتن مثل القصد في الضبط متن القرآن لقيل رواية كثيرة
لم توضع بعيدة ومن مهنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل المنكر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو مثقل والاشهر بالتشديد فيما قال الاصمعي وقال المخفف بالازم والتشديد للتعدية على الاول
فمبالغة والتكثير النضرة والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد هنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله امرأ
سمع مني حديثا فوعى فاداه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داؤد ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا مدار للصادق في الرواية عند الاخبار اولا والمقصود منها تحصيل ضابط للسامع ليفيده غلبة ظن الصدق ونفي
للريبة بريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء لحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السامع اياه ووجوب العمل عليه متبعنا وكيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق
فلا حجية متقدم بيرد بالسند لون بان معنى القبول على العدالة وهي موجودة فيه ثم اندفع بما مر وتذكر ولا الاجتهاد لانه حينئذ فلا فائدة للبعث بحقيقته
عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او
حديثين ويجيء حال الخبر النعيمية فقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية انما يقبل ما ترك به القياس الا
اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن ابان والقاضي الامام ابو زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى
انه كالاول وهو مختار المصنف حيث قال لنا العدالة تغني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل بالالفاظ فان حادثة
واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد يروى فيكلم المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
احتمل الخطأ في فهم المعنى المراد الشرعي وان كان هو عارفا باللغة واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما يبتلى العوام والخواص بخلاف العلم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن مهنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال بحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه
وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن لتعديا ولا على الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يقدر
بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد قيمتها
وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة ويلقى ولبنا سالما عن المعارضة
ومهنا ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فقلتما اولى ان لا يفوت كذا قرر شارح كلامه وفيه
تامل فظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس
وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو لو منع الحمل فكان سلمان استفتيه عنه فهذا اليسير من اللباب فتقي وفي بعض شروح الاصول الامام فخر الاسلام قال البخاري روى عنه ستة انفر
من اولاد المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتامل فان فيه تاملا فاذن الحق في دفع استدلال الشافعي رحمه
ان الحديث مخالف للقران حيث قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والفرق المتقدم عليه لا يجامع ولهم معارضة
للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهو الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عيسى ابن ابان قالوا القياس معارض لذلك الخبر فلا حجية مع
قيام المعارضة فقيل في الجواب لا تعارض بل القياس ضعيف فانه راى محض فلا يعارض الحديث والنقض منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الا انه
فاجيب احتمال عدم الفهم جائز من غير الفقيه ففي الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اى عدم الفهم في الصحابي وهو من
طال صحبته غاية البعيد وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي فقيها وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهم المعنى اللغوي بعيد كل البعد واما عدم الفهم معنى المشرع
المنوط بالتامل فغير بعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها بالاعتداد في بيت عبد الله
ابن ام مكتوم ان لا سكنى لها بل للمبتوتة اصلا ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في صحيح المسلم والحق ان الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير مضبوطة بل قد
يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقا وسياتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس هذا الاير على الحجة التي سلفنا
فائدة اكتفوا في هذه الاعصار لطول الزمان وكثرة وسائط السند عن جميع الشروط بكون الخط ام مستورا فان تحقق العدالة لما هي مشكلة في هذا الزمان
وقلما توجد وجود سماعة بخط ثقة موافقا الاصل صحيحة فان الضبط كما ينبغي الآن متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولئلا يفوت بركتها واما لحجية
العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور
وروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان كذا نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون
حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهور لهذا الراي واشار الى تحرير النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق كالكفر
فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن ما لم يظهر ضدها او الاصل الفسق فلا يظن العدالة ولك
ان تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي ولا يكتفي بالظن الضعيف فانه لا يغني
من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة
من الاصالة لا يكتفي بها كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فينبغي ظاهر الرواية هو هذا الا ما ذكروا الى ما ذكرنا اشار الامام
فخر الاسلام بقوله وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حالة الاستقامة لكن الاصل
لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة
فقيل الفسق مظنون لانه الاكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في الصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة
وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة لما في المعتبرات والبعض لا يقيم
من احد دعوى كثرة الفسق في الصدر الاول فالمراد منه ومن عدمهم فشو الكذب وهي القرون الثلثة والا فتعين النزاع بالصدر
الاول لا يفيد كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتماله العياذ بالله فضلا عن الكثرة ومن فالجواب عنه ان اعوان
السلاطين الظالمين اكثر بكثير من باقي الرجال فاين كثرة العدالة لنعم الكذب كان قليلا لا شك وبهذا القدر تشبث صاحب الشرح

مسئلة مجهول الحال

صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله واصحابه ولم يسلم كثير الفسق في ذلك العصر ثم شيع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فانهم
فان فيه لنظر اليه من تواريخ تلك السلاطين الفسقة وبان العدالة ملكة طارئة على الاعتياد فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المراد هنا اي في شرط قبول الرواية هو السلامة عن الفسق وان لم يصير ملكة اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتبارها ولا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ يصير عدلا لانه لم يكن ممكنا زمن الصبى واجدا للمعاصي فيقبل شهادته حتى يقضى ولو كانت العدالة الشرط هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب يقبل شهادته ما دام تائبا لا انتظارا لملكة فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تنعدم بالتحلل مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فاسلم اعرابي فتشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يتخلل بعده سيئة فتشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة والمذكورات اسناد والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة الهوى لا
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور وانما تقبل شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستورة
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فشرطه
بان يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فالخبر الذي روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل وما التقرير بالشهادتين فلتقوية
الشهادة باليمين فتدبر وذلك تصحيح العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل ابقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق فتامل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل ابقاء ما كان على ما كان وثانيا بان هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي
للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة بقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة والامانة اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان يعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة معرف العدالة امور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
وغيرهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه وبواقي اصحابه والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد ابن حنبل على من سأله عن اسحق ابن راهويه ١١٠
امو عدل ام لا وانكر يحيى ابن معين على من سأله عن ابي عبيد قال ابن معين ابو عبيد يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

مشهورا بالعدالة حتى يجعل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظ التزكية
والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثالثها التوثيق للعدل فان تلك الالفاظ ليست مبنية عن العدالة
فلا بد من علمها بوجه آخر ثم بعدها ثلثة الفاظ مأمون صدوق لا باس به ثم بعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوأها كذاب
وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ومنه اي مما يلي المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم بعدها رد واحاديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه
مرتبة الجرح لا حجية ولا تقوية اي لا يعطي الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعدها ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعدها فيه مقال ليس بحجة لين وتصلح هذه للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد لينظر فيها توافقه لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذه للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا تقوية ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف
هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلها ضعاف من الفسق الى الحجية
اصلا فان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول
خبره وانما كان الريبة لسوء الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول التعدد
قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجيته غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره سواء
فتأمل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان التعدد والطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف
به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به والعمل لكل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوي او الشاهد العمل كما اذا كان الخبر محرما فارتكبه او موجبا
فتركه او مبيحا فافتى بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمه معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ
فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح ايضا بحد لشهادة الزنا لعدم النصاب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد الا انه يرد عليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة افشاء حال
المسلم مع عدم حسبة لاقامة الحد باللسان فجوزه للعبد عدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد
فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وهي مباحة وقد نقل عن الشافعي
في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا عمل موافقا لرايه واما اذا ارتكب بما رأى الحرمة فينبغي ان لا يقبل
كحنفي اكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح ايضا بعدم اعتياد الرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيء
منهما ايضا ان زبير رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا لها كذا ابلال ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير
بالشرق والغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لانه غير معتاد بالرواية وايضا فالرواية قد اخذ دفتر شيخه حماد رضي الله عنه
فيروي منه انظر بعين الانصاف اي طعن في هذا فان الرواية عن المكتوب انما هي لكمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح السمعاني ليس له راو الا الشعبي فان المناط العدالة والحفظ
لا تعدد الرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل ان كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقة يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة ليقبل وهذا قريب مما اختاره المصنف وما جرت اليه تجدا ثقة الحسن لعدم دخل الحسن فيما هو المناط ولا حرج اليه بالتدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى وهو يسمى تدليس الاسناد عن الادنى المشارك له في الاسم او النسب بالسماع منه اتفاقا ولا او التدليس بذكر شيخه باسماء الاباء او العلو اي الا ايهام ان
شيخه عالي اما الايهام الكثرة اي لايهام ان شيوخه اكثر وهم الجمع بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب ذهب كثير من المحدثين الى
ان التدليس جارح وتحقيق عدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه وجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال اغنياء اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للرأي اما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي يقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة توثيق
ام لا فمن يقول رواية المدلس توثيقا قائل به واما التدليس باسقاط ضعيف وهو قوي عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيعتبر عند نفاة المراسيل جرحا واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للمسقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر وما يصح عدم سقوطها اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن المجهول ولا حاجة فيها الى الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من لم يسقط
معاصرا والا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحكم بشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما اي لكن شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند اخر ولا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات الغير ساقطة السلف عن الطعن عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعدا التقوى على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قيل لعل من السلف رده اخر
كما هو من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول قالوا انهم قالوا الراوي ما لم يكن غير معروف بالفقاهة ولا بطول الرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان ظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون لفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فرده امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت وردته
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لها صيانة
غيرها اي عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم في كتاب الطلاق ثم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد رواية الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض كما سيجيء ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل لا دليل الصحبة انما هو معروف بالرواية نعم يرد على من يسمي الصحابي من صحب
ولو ساعة مع ان الصحبة الغير محل بحث ولا يلزم من المعاصرة والاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما يجيء ان شاء الله
تعالى اراد ازالة هذا الزعم وقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق والترك للعمل ليس بجرح بجواز ان يكون لوجدان معارض اقوى او مساويا والعلم بالتساقط او لزعمه شرطا زائدا في وجوب
العمل على العدالة والضبط ومع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح بل لا يظن اليه كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا

معقل ابن سنان انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام تقضی لبروع الاشجعیۃ حین مات عنہا زوجہا قبل التسمیۃ بمہر وکانت مفوضۃ بمہر المثل
قبلہ ابن مسعود حینئذ وکان حکم بہذا لما سمع الحدیث سر بہ وقد مر تخریج ہذا ورده امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ قائلا ما نصنع بقول اعرابی
بوال علی عقبیہ حسبہا المیراث لا مہر لہا وانہ امیر المومنین لم یظہر ثبوتہ فی کتب اہل الحدیث والذی ظہر من روایۃ الصحاح لا یدل علیہ وقال
العینی فی شرح الکنز قال ابن المنذر لم یصح ہذا عن علی وقال الشیخ ابن الہمام ان امیر المومنین لم یلق معقلا حتی یحلفہ وکان ہو رضی اللہ تعالی عنہ
لا یرتجی الفعل قبل التحلیف ثم لو سلم ففیہ جرح فی معقل لا سکوت عن العمل فلیس المثال مطابقا الا ان یقال لعلہ رضی اللہ عنہ اراد توصیف
الجنس یعنی انہ اعرابی والاعراب فیہم البول علی العقبین ولم یرد ان ہذا الاعرابی شانہ ذلک فغایتہ الاخبار لعدم معرفۃ الحال لیس فیہ
تبیان الجرح وقد یقال ایضا انہ لم یستدل بہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ بل انما کان سرہ لمطابقۃ فتواہ بالراوی الحدیث فغایتہ القبول
بوجہ التقویۃ بالراوی او غیرہ من المتابعات وہذا اشبہ بالجدل ثم ہذا الحدیث لیس مما تفرد بہ معقل ابن سنان بل رواہ معقل بن یسار ایضا
وقال العینی الاختلاف فی اسم الراوی لا یقدح اذا کان الراوی مشہورا وقال ہو ایضا قال البیہقی جمیع روایات ہذا الحدیث واسانیدہا صحیحۃ واللہ اعلم
وفی روایۃ العدل عن المجہول مذاہب احدہا التعدیل یعنی ان الروایۃ تعدیل لہ فان شان العدل ان لا یروی الا عن عدل والثانی المنع ای
لا یکون الروایۃ تعدیلا لجواز روایۃ غیر العدل بل لعل العمل على المجتہد بانہ لا یعمل الا بالعدل التعدیل والثالث التفصیل بین من علم من عادتہ انہ لا یروی الا عن
عدل فیکون تعدیلا او لا من عادتہ ذلک فلا یکون تعدیلا وہو ای الثالث الاعدل وہو ظاہر مسئلۃ الجرح والتعدیل یثبت بواحد
ای تزکیۃ واحد عدل فی الروایۃ ویثبت باثنین فی الشہادۃ فی تزکیۃ العلانیۃ عندہما وفی السر ایضا عند الامام محمد عند الاکثرین
الائمۃ وہو المختار وقیل یثبت باثنین فیہما وقیل یثبت بواحد فیہما وعلیہ القاضی ابوبکر الباقلانی لنا اولا کما اقول قول العدل مرجح
قطعا فیظن الصدق فی اخبارہ والعمل بالظن واجب فیجب العمل بقولہ فیقبل فالقیل منقوض بالشہادۃ قال اما الشہادۃ فاخذ
بالاحتیاط لکثرۃ البواعث ہناک عن المساہلۃ کالصداقۃ والعداوۃ فیشترط فیہا العدد وفیہ ان العدد لا ینفی المساہلۃ ایضا بل غایتہ
الظن القوی والظن کان حاصلا بالواحد ایضا وایضا فتزکیۃ السر والعلانیۃ متساویتان فی وجوب الاحتیاط فالاولی ان الشہادۃ شرط
فیہا العدد بالنص وتزکیۃ العلانیۃ شہادۃ معنی لاختصاصہ بمجلس القضاء کالشہادۃ وایجابہا علی القاضی الحکم مثلہا فاعطیت حکمہا وثانیا
ثانیا لا یزید شرط علی مشروطہ ولا ینقص عنہ بالاستقراء والتزکیۃ شرط الشہادۃ والروایۃ فلا یزید علیہما ولا ینقص فیکفی فی الروایۃ تزکیۃ
الواحد لقبول روایۃ واحد ولا یکفی فی الشہود الا تزکیۃ اثنین ومن ہہنا ای من اجل ان الشرط لا یزید علی المشروط صح علی المذہب
الاصح تزکیۃ کل عدل ولو کان عبدا او امرأۃ لانہ یقبل روایۃ کل عدل وللمانع منع الاستقراء وایضا لو تم لدل علی اشتراط العدد فی
تزکیۃ السر ایضا واورد شاہد الہلال فیکفی الواحد فی شہادۃ ہلال رمضان وبالسماء علۃ وایضا ورد شہود الزنا اذ یجب فیہا الاربعۃ فان قیل
فیہما باثنین لا اقل ولا اکثر فقد زاد الشرط علی مشروطہ فی الصورۃ الاولی وانتقض فی الثانیۃ واجیب بان الزیادۃ کما فی تزکیۃ شاہد الہلال
والنقص کما فی تزکیۃ شہود الزنا بالنص لا یقدح فیما ہو الاصل من المساواۃ والحاصل ان الصورتین مستثنتان عن الاصل الکلی وہو القادح
فتامل وفیہ انہ لم یدل نص علی اشتراط تعدد المزکین ولا دلیل آخر یخرج عن ہذا الاصل ما لکان فلا بد من الابانۃ المعدودون قالوا التزکیۃ
شہادۃ وکل شہادۃ لا یکون الا فیہا اثنان فیتعدد وعورض بانہ اخبار فلا یتعدد کسائر الاخبارات فرجح بان الاحتیاط فی ایجاب العدد
فعورض بان الاحتیاط فی الکفایۃ بالواحد لان فیہ ایجابا علی الاحاد ویدفع بان شرع ما لم یشرع شر من ترک ما شرع کذا فی التحریر فلیکتفی

بالواحد يلزم تشريع الايجاب بمجرد تعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد مشروطا ولو شرط العدد يلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع
ان لم يكن شرطا ففي الاكتفاء بالواحد احتمال تشريع لم يشرع وفي اشتراط العدد احتمال الاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع والاول
شر من الثاني فالاحتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد احتمال ايجاب ما لم يجب من قبل الشارع ان كان الواحد كافيا في نفس الامر
فالمشروع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحا ان كان العدد مشروطا فاستويا وقول ... فالاوجب العدد في الرواية ايضا
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الاكتفاء بالواحد احتمال تشريع ما لم يشرع وهذا الكلام وان كان متمسكا وترجيحا لكن يجاب الاثنين في الشهادة
وليس بمقصود وهو ابطال الترجيح بلا خصوصية مع ان ورود ... بان الشهادة ادنى من الاخبار وهذا اخبار عن صاحبها
اتم من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا ... سائر الاخبار ... قيل
ميرزا جان اقول مراد العارف انه اخبار مغاير للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولهذا يقبل فيه
مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو جرحا لما روي عن صاحب الاستحسان ... وان لم يكن مبينا لكن انما
بعد التوفيق ومعرفة الجرح على الخصوص مفهوم من كلام المبين بخلاف التعديل يعني ان التعديل يقبل غير مبين ... وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التبيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي البصيرة في الجرح والتعديل
وهذا يعني ما روي عن الامام ان كان المزكي بالما كفى الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما وبعضهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلق ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير ولما كان هذا بعيدا محضا فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا خبرة
له بل العلم المذهبين واحدا ... والحق انه لا خامس من المذاهب ههنا والمسئلة اجتهادية لا قطع فيها في جانب لنا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المنهيات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر فالتكليف به ... وفي الجرح يكفي
فانا الاخلال بواحد من الامور الشرعية والتعيين غير متعذر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان البعض جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كبعض ...
جرح بالبين يجب في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا بد ان لا يعلم صحة رأيه ولا العلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط وجوب البيان وجوب الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا او يوجد الاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا حتى يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة بل الحاصل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره ولتظهر ... بعض كتبهم ان مناط الاختلاف في حرمة سبب الجرح فلعل المزكي راى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فالتقليد وبهذا افترق عما سلف ... او حمل على ما مر التفاقي
بما ذكره في دليل التعديل بخلاف العدالة فانما الاستقامة في الدين ولا اختلاف فيها اصلا فان الاجتناب بجميع اسباب الجرح العدالة فلا اختلاف
فيها الاختلاف فيها والجرح والتعديل سيان وهذا ظاهر جدا وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان لتوثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق ففيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق يترك الصدق لا يتعاطى الكذب بل يظن بصدقه ظنا قويا فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق مع

من جهة انه لا يتعاطى محذورا وعند غيره ليس بمحذور وعند رجل غير محذور وعند آخر فرجع الاشكال قهقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
ان الجرح انما يثبت بالفسق وهو في الجناية وهي مختلف واما التعديل فانما يثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما لا يتوهم شبهة واختلاف فيه ان ارتفاع
الفسق مطلقا انما يكون باجتنابه كل محذور ولو في مذهب الخصم فانه ليس كذلك واعترض بان حمل الكل الائمة في الكتب على ابهام التضعيف الا قليلا
وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الاسباب
اسباب الجرح والتعديل فابهامهم كتفسيرهم حتى لو عرف رأيهم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد ولم يقبل الشيخ
بالقول الدارقطني وامثاله من اهل التعصب في ذلك الامام الهمام الحجة صدور هذا الامر الشنيع منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
وهذا الجواب اولى مما قيل انه اي التضعيف المبهم وان لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل في ذلك الباب
اي كونه غير اولى لان قول العدل لم يرجح على الجهالة والجهالة والتوقف كانت من قبل ولتقاره عليه تقارير على ما كان فلم يكن تجرحهم تأثير
مع انه انما ترك لجرحهم فقد عبر العاكسون قالوا اكثر ما يتصنع الرجال في اظهار غاية التقوى وكثرة التصنع مرتبة في العدالة فلابد من التفصيل
بخلاف الجرح فانه لا يتصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فان قلت ان قوما من اولياء الله تعالى قدس الله اسرارهم لا يميلون عن الامور الشرعية
اصلا وحاشاهم عن ذلك لكن يتسننون في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فيتنفرون عنهم كما حكي عن قطب الاقطاب الشيخ ابي يزيد البسطامي
في مبادي حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراد الاعتزال ولم يتيسر فاكل خبزا بمحضرهم في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
مريضا ولم يكونوا عالمين به فتنفروا وانفر حمار الوحش قالت هذا اوائل جيد فلا القياس عليه ومبنى الامر على الاكثر على انه نظر حالهم عند من يرتفع
الاشتباه فافهم قيل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء
التصنع هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرحنا من قبل فافهم ثم يرد عليه انه اي اختلاف العدالة
ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرتفع به شبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التحري اللهم الا ان يفطن بامارات
ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والا فلا المثبتون قالوا الاطلاق موجود وملازم مع الشك للالتباس في الاسباب بهما اي
الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان وجوابه
ان ما هو ان يقتضي الاختلاف ايجاب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
كما في المختصر بان قول العدل يوجب الظن وكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع ويدفع بان افادة الظن على تقدير عدم المانع عنه وقد وجد المانع
عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح في العدالة قادحا فيها للاختلاف والحاصل ان العدالة يعارضها احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض يوجب الشك فثبتت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
من غير بصير تلبيس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد من بصيرة فيقبل
اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس ثانيا في البصيرة بالفن قد فرض الكلام في البصير

كما هو في نقل مذهب القاضي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما هو ولو كان مزعوم المجيب ان القاضي يرى قبول الاطلاق
العدل عالماً كما هو المشهور فلا توجه له اصلاً على ان البصيرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا معرفة مسائل مواضع الخلاف فلا نسلم ان الجواب
بالاعتبار عند اعتقاده يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقاده مجروحاً جرحه وان اعتقده عدلاً حكم به ويجوز ان يكون مختار ح
لا تلبيس ولا تدليس فتقول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
والمجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده بل يجب العمل
عليهما وقبول الاطلاق وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تامل فان مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو برائه وفي اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرائه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وعسى ان لا يعلم الجارح او المعدل مذهب المجتهد حين التجريح او التعديل
بل ربما لا يعلم وجوده راساً فتحصل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد ما يراه جرحاً جارحاً وكذا ما يراه
تعديلاً لا يراه تعديلاً لاختلاف الاعتقاد فلا تلبيس عنه ولا تدليس وربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فالاعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل محذوراً في الدين في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بتلك جرأته في الدين وما نحن فيه بما ليس محذوراً عنده وان كان محذوراً في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه جرح به وهو لا يتأتى الا باتيان محذور في الدين على مذهب نفسه فقد لبس الا ان كان جاهلاً بمذهبه
وذا خارج فقد لبس وهو لا يتوجه الصواب اصلاً فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عادلاً عارفاً باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفاً ناصحاً لا ان يكون متعصباً ومعجباً بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فاي شيء يتطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلاً بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيما قال بل الفقيه اولى بان يؤخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضاً باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حماداً كان بحراً للعلم فالاخذ منه اغناه من الاخذ عن غيره وهذا ايضاً آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاساتذة لئلا تكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن الخروج عن عهدتها وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والرأي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر بن ابي شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه باباً للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضاً من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فعلى الرأس والعين وما جاء عن اصحابه فلا اتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلاً عن عام الكتاب ولم يعمل بالاستصلاح
والمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصرهم لصاحبته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بهت من هؤلاء المتعصبين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام مقتدى الانام كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفئ نور الله بافواههم
فاحتفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم عن دركه ولم يدركوا الا ظواهر الفاظ الحديث ولا يرون من فهم بواطن المعاني
فضلاً عن المعاني الدقيقة التي تقصر عنها افهام المتوسطين وكان هذا الحبر الامام مؤيداً بالتأييد الالهي متعمقاً في بحار المعاني فهذا الذي

عن تحر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الا احاد من المويدين بتائيد الله وهولاء الطاعنون لقصور فهمهم عجزوا عن ادراك مافيه فتنفروا كما قال عز اسمه كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة ✶ وحكموا بانه يخالف الحديث فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الاقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي لله محيي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسند هذه الامة الشيخ عبد القادر الجيلاني اوصله في اعلى الجنان وبوانا في جواره فوقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة ويقال انه كان لا يؤمن من سوء الخاتمة ان سلب ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب والقصة مشهورة مذكورة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة لا ينبغي ان ينكرها الا معاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تثبت

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس التقديم للجرح مطلقا بل التعديل يتقدم بزيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على راي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو المختار فلا اعتبار له فقيل التعديل الا اذا علم صحة الرأي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه لكن لا باليقين اما اذا نفى يقينا كما اذا اعد الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو او هي تلك البلدة قط او مات هي قبل لقائه فالمصير الى الترجيح اتفاقا لا انه يقدم التعديل ح اذ لا ترجيح لقول المعدل ولو قال المعدل تاب انه قتل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل اتفاقا لكون الجارح غير ملاقٍ ولا معادل للنافي التقديم الجرح على التعديل لان فيها تصديق المعدل والجارح لان العدالة ظنية لا علم بها بالنظر الى الظاهر فان المعدل لم يلازمه اناء الليل واطراف النهار من باب التقنيع الغير مفتوحة فقصوى امر المعدل الظن بالعدالة وانه لا يمكنه الا الاخبار الا بحسب ظنه والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه وهو يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا ابتناء على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن فالظن بالظن فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان ثم عدم جواز الجرح بالظن ثم البيان والا لا يكن ينبغي ان يعلم انه لا حاجة الى ذلك فان للجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الامر وحسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور ولا يمكن للعدل من جهة المحذور اليه الا عن تفتيش بالغ او العلم به عن دليل او الظن به عن امارة قوية وهذا القدر يكفينا فافهم ولنا ايضا ان الجرح مثبت والعدل ناف وللمثبت قوة فافهم ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة في الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي فلا شعبة صدوق في الحديث قال ابن عيينة لا ابن المنذر بالقول اصحاب نعم قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك قتادة وسئل ابو زرعة عنه قال من الحكم في محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا يتهم محمد ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين قال النسائي ليس بالقوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن سعيد تركه متعمدا ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال مالك اشهد انه كذاب وهب بايد ربك فال قال لي هشام اشهد انه كذاب فانظر فانكان هو ثقة فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه فان كان ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثر من اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة الغير المتعصبين للبدعة قالوا الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية حتى لا يعرف بركه من المسلمين منهم عدول وغير عدول ويحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه والحق

سيعني معاوية على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين لان احد الفريقين
على الحق والآخر على الباطل والا تعيين بعدم العلم وفيه ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا ان ادعى على اجتهاد كل ولا تسليم للفسق
احد ويمكن ان يكون مرادهم ان الداخلين في الفتنة غير معينين فلا يدرى الا بالتزكية ليعلم ان ايا منهم داخل واي خارج وفي شرح المختصر
هذا المذهب بانه يزكي غير الداخل واما الداخلون فهم فاسقون بتعيين لكن الى ان غير الداخلين يزكون وانما هو لتعيينه بسبب المخالف الاول
ويأبى عنه كلمة العامة وان اراد ان الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فليس بمذهب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين
عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بانه يقتل مظلوما و
قد امر بمعرفته في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يدخل احد من الصحابة رضوان الله عليهم في قتله رضي الله
ولم يرض به احد منهم الفعل جماعة من المنافقين تجمعوا كالاسود فدفعوا وقتلوا وانكر الصحابة كلهم كما ورد في الاخبار الصحاح فالداخلون في القتل
او الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المعتزلة الصحابة كلهم عدول
الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ولم تثبت عن هذا الشيخ ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل
امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ام المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام
كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وقد اتتهم حالية من غبار الشمس على نفيت النهار ولعلهم به عون التوبة وهو الصواب فان ام المؤمنين قد عزلت
من الحرب واستغفرت في المدينة المطهرة والزبير رض قد اعتزل فامتنع عن ارادة الحرب فقتله شقي مظلوما وطلحة الخير وان مات بالفتنة لكن
يمكن الحمل على ما في جامع الاصول لكنه بقي حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب امير المؤمنين علي رضي الله عنه فبايعه وقال هذه بيعة علي ثم ا
ثم يحدث انه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعدالتهم مقطوعة وقد اخبر الله تعالى انه رضي عنهم بل الحق انهم
في هذا الصنيع كانوا لهاوان على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون الله ورسوله وترجوا ان يثابوا عليهم ثم طائفين انهم مخطئون في اجتهادهم احترزوا
واستووا عن القتال وهذا انما يجب ان يعتقد فيه والله اعلم بحقيقة امر معاوية والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطاء في الاجتهاد
ولا يلزم منه بطلان العدالة لكن يخدشه عدم اظهار الحجة في مقابلة امير المؤمنين علي وكان هو اليقين للحق واستمراره على الصنيع الذي
صنع مع ان قتل عمار كان من اعين الحجج على حقيته اي امير المؤمنين علي ولم يتقبل في الدفع الا ان يقال هو ان الجاني بوجه مسح في المعركة
قاتل اباه وهو كما ترى لكن الذي يؤيد ما ذهبوا اليه ان مغيرة بن شعبة رض كان مع معاوية رض وهو كان من اصحاب الحديبية الذين
قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرضي الله تعالى عنهم مقطوعة فعلم ان الصنع
الذي اتاه ورضي به لم يكن معصية ومن العلوم القطعية ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فمخالفه كان على الباطل والعمل بالباطل الا كبيرة
من المعصية الا عند كونه صادرا باجتهاده فافهم هذا غاية الكلام في هذا المقام وسيجيئ انه يفهم من الاستيعاب ان المغيرة انما اختار صحبة معاوية بعد الصلح
الذي وقع بين الامام امام سيد شباب اهل الجنة الحسن بن علي رضي الله عنه ولا شك ان معاوية آلا ان كان على الحق واتباعه بعد ا
لا ما نحن فيه لما نحن بصدده واعلم ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان الى ان كلهم مقطوع العدالة لا يليق لمؤمن ان يرى
فيها بل الذين آمنوا قبل فتح مكة الذين عادلون قطعا والداخلون في المهاجرين والانصار وانما الاشتباه في مسلمي فتح مكة فان المعصوم

من مولفة القلوب وهم ومنع الخلافة والوجيه علينا ان نمسك عن ذكرهم الا بخير فافهم لنا اولا قوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي امة عدلا وهذا التفسير مروي مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما ينسب الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون اسناد العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة فيحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى يترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مخصوص بالصحابة كما روى البخاري واحمد والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيامة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من يشهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله كذلك جعلناكم امة وسطا قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل الجنس فلا يفيد المطلوب قلت قد سبق ان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب ولعل المراد نوع من لفظ الامة هم الصحابة
وكذا الخطاب في فتدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مختص بالصحابة لكن ينبغي فيه ان الخطاب بل يتناول
جميع الصحابة فهم عدول لان بعد نزول الآية اسلم جمع كثير فتامل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الآية قيل لا يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب انه
لو ان صح الفسق لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء المعتبر عما هو الابتغاء باتيان اوامر الله تعالى والكف عما نهى عنه وثالثا ما اشار اليه بقوله اقول لا شك
ان فيهم عدولا اتفاقا من كل اهل القبلة وظاهر ان العدول والفساق يتباغضون عن الاشتراك غير رحمون لان شان العدل البغض في الله
والتنفر عن فعل معصية الله تعالى وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان شيء هذا وبما قررنا اندفع ما قيل
ان العدول والفساق مشاركون في اصل الايمان وهذا التشارك يكفي للتراحم فافهم لكن ينبغي نوع من التامل فان الآية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من صاحبه بعده فان المشتق لا يدل الا على من يتصف بالمبدأ في الحال فلا يدل الآية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد مر انها مقطوعة يكاد يلحق بضروريات الدين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلموا عليه لكن لا يضر فان له طرقا كثيرة وبتكثره يبلغ درجة الحسن ووجه الاستدلال انه لا اهتداء في اقتداء الفاسق اقول الظاهر
ان المراد باصحابي الذين خصوا بالصحبة اكثر لكيفيته بدليل الخطاب بالاقتداء فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد من الخطاب فلا بد
من المقتدين المغايرين لمن هو كالنجوم وهم غير المختصين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا كل
من رأى ساعة فافهم وليس المقصود الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من رأى ولو ساعة واستدل
بهذا الحديث واما الدليل على مذهبنا فغير متقاعد عن الجلية فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين وغيرهما بالفاظ مختلفة
والخيرية لا يكون الا للعدول قيل لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا اقول العدالة انما اعتبرت في الرواة لانها دليل رجحان الصدق
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل عليه فان الخيرية خيرية الصدق بدليل قوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه ثم
يفشو الكذب وانت تعلم ان مطلق رجحان الصدق غير معتبر في الباب كيف وخبر الفاسق المقترن بالصدق غير مقبول بل المعتبر رجحان الصدق

من جهة العدالة والحديث لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرن الاول مقبولة من غير العدل لتم لكن الامر ليس كذلك فافهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون الا بالعدل فتأمل فيه فان الله تعالى اعلم الحكام رسوله سعادت اليه عليه وآله واصحابه لنا خامسا ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال للاوامر اليه تعالى ونواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل لزوم الامتثال من الجميع غير مسلم كيف وتنكره الخصم والتواتر في البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا الدليل دال على العدالة للبعض الذي مدعاه خلاف الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث وعنهم انتشار الدين من المهديون الهادون ونجوم كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم وانكار تواترهم مكابرة ناشئة من حماقة قوية والحاصل انا نختار شقا ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشأ توهم اولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة ولم يرض به احد من الصحابة فبالاجتهاد والعمل به واجب ولا فسق بواجب اى بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا فتح الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا اخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند جمهور المحدثين الصحابي من لقيه مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الوجدانية الاسلامية تشهد ان موت الصحابة على الايمان لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم سنة عشر وانه ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان كالهاشمي الحديد ثم اسلم وشهد جهودا وحضر جنازة فتقدم الاشعث بجريدة وقال اني ارتددت ولم يتركه في الاستيعاب على الاصح من مذهبهم خلافا لما يقوله البعض من اشتراط اهل الحديث والذي يسير اليه على الحكم بالصحبة عند اكثر اهل سير الصحابة الاشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال باسرها بالنص القاطع والصحبة من افضال الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كالصحبة صحبة الكافر حال كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة عندهم الغرض الصحيح معرفة حال الرواة ورواية تقبل رواية الصحابة من غير واسطة فلذا ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكفي الظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب ولا يكفي ان التعديل الكلي بهذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر رضي في حق فاطمة بنت قيس لا ندري اصدقت ام كذبت والمحفوظ في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وهذا القدر لا ينفي العدالة فافهم وقيل الصحابي من اتبع فيطول الصحبة والمروية ونسب لغة وعرفا فاسما لا لبعضان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لنا المتبادر من الصحابي والصحابة عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولذا صح النفي عن الوافد الفاقد لانه ليس بلازم فانقلت صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحابي قال ما حمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فيهما فيكون الصحابة كل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا يصحبه حنث بلحظة اي بصحبة لحظة اتفاقا فيكون المطلق لحظة صاحبا والجواب ذلك استعمال

يثبتان في الصاحب لغة وعن مسلم بناؤه للملاقي ساعة لغة لعموم مبدءه اما الصحابي فلا يثبت فيه فان العرف الشرعية الملازم طويل الصحبة اقوال والتقييد
الجواب بالنقض بمن ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل بات كافرا ايضا فان الصحبة معهما ايضا فتأمل اشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي
بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة سيتما فيهم سبقونة على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما
من لم يرو عنه ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الراشدون عبد الله ابن عثمان ابو بكر الصديق ابو حفص عمر ابن الخطاب الفاروق
ذو النورين عثمان بن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب فضيلتهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوعة واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان
افضل من الختنين قطعا صرح به الشيخ ابو الحسن الاشعري سئل الامام الهمام ابو حنيفة رضي عن السنة فقال ان تفضل الشيخين و
تحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فمختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة
بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة
وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان
كونهم مبشرين بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الاحاديث ورويت بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما افضليتهم على سائر الصحابة فامر
لم يدل عليه دليل على ان السلف قالوا كذلك فالمرجو ان يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا النهر ولم يشربوا
منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم رواه مسلم و
وهذا الحديث مشهور بحيث يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل
المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد قد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل
في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون وافضليتهم على من عداهم فامر مظنون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية هم الف واربعمائة وقد يزاد قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه من رجال الجنة
ثم اشتراه ابو بكر رضي فاعتقه بقي الكلام في ان الاول من هو لا من هو فذهب الجمهور الى ان الاول ايمانا ابو بكر بن الصديق وقد ادعى الاجماع عليه وذهب محمد بن
اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروى في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما
فقال اما سمعت قول حسان في ابياته واول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان
هل قلت في ابي بكر فقرأ الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم قال دعوا لي صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا اجل دلالة واصحة على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من امير المؤمنين
علي [illegible] والاعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

فلا يجب وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيده القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم ازمة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف
من عياله اخذ من بنيه رجلا وتاخذ انت رجلا فنكفيهما عنه فقالا لابي طالب فقال اذا تركتما لي عقيلا فاصنعا ما شئتما
او قال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فامن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل
على كونه كرم الله وجهه بالغا ايام اسلامه امير المؤمنين الصديق الاكبر هذا من تعليقات محمد بن اسحق بلا كمل حجة لا سيما محمد يعارضه حديث مسلم ويؤيده
ما روى محمد بن اسحق عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم
فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق
فتوضأ ثم قام الى جنبه يصلي فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى بعثه رسولا
هذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال العفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام يا ليتني
كنت رابعا وفي رواية له قال العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه هذا وهو يزعم انه يفتح عليه كنوز كسرى وقيصر لا انه يصيبه ذلك
ان الحجة ليس الا فيما روى العباس مضعفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية حين الاداء فهذا الحديث ليس
في الاصل مرتبة التضعيف ايضا نعم ههنا مؤيدات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان انه مرفوعا ان اول هذه الامة
ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة
علي ما اورده في الاستيعاب برواية ابي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فالقوم بحجة وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام
وعلي اول من آمن لكن لم يظهره قبل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده
واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب ويظن انه عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا
منه لكن الكتابة لا تحله وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا كله لا يخفى على من تتبع مسئلة اخبار الابدال عن ان صحابي اذا كان
معاصر الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه عدلا اعلم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى الصحبة فقال
في القاموس انه كذاب ليس صحابيا وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين علي للالا الرتن
سندي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ذلك المشط تبركا
وقال وصل الى نسبة من شيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين وليين صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة
باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يذكر
بالشين لاحتمال الصحبة حذرا عن الوقوع في الكبيرة لكن روي في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه انهم كانوا
يقولون ان تلك الامشاط كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي للالا وهذا اي كون
المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا محال للريبة فيه ثم مثل الرتن الا معمرون الاولياء القلندرية البررة

الكرام صحبة عبد الله وللمتبوعة بعلم برداء وقيسبون خرقتهم اليه ويدعون اسنادا متصلا ويحكون حكاية عجيبة ويدعون لقاءه الى قريب من ستمائة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم بالحق ... فانه يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة فان قبوله لا يتوقف على العدالة الثابتة بوجه احسن بل يفيد هذا الاخبار ظنا بصدقه لكونه خبر عادل غير كذوب لكن ظنا ضعيفا من جنس اخبار حث للرغبة بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على جبلية ذلك لاجله ... للالفاظ الصحابي في الرواية سبع درجات الاولى قال لنا واخبرني وحدثني ونحوه وهذه حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيح انه يخرج رجل مومن هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المومن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة فيحتمل لقاءه والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المومنين عليا مع ان لقاءه جلي جلاء الشمس فليكن هذه الشهادة من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه ما جزم بنسبة القول اليه الا بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال الغير فينبني قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا اسلم في خلافة امير المومنين عمر ويسمى كعب الاحبار وكعب الحبر بل الاحبار اسرائيليات اي في قصص بني اسرائيل في التفسير روى العبادلة الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات واذا تمهد هذا فالصحابي الناسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما سمع منه فيه التعديل او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا ورواية من في قلبه في الصحابية شيء فيحتاج الى التعديل ثم استقراء عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي الا المقبر تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جدا لا ينافي ... الدرجة الثالثة امر ونهي فالاكثر قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والنهيية من الفعل والقول وقد اختلف فيه وقد مر انهما لهما ام لا فيحتمل فهمه من الصيغة فلا يكون حجة على من لا يرى ايجابها ورد بانه لا يمنع الظهور فان هذا الاحتمال احتمال الخطاء وهو بعيد بحيث على انه لا وجه له للتوقف فانه يدل لفظ الامر والنهي على الفعل والترك فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن زعم انه للندب يعمل به ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا الاقتضاء الحتمي فمعنى امر ونهي اقتضى الفعل او الكف حتما وهذا النقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم بالمعنى وهو حجة لما سيجيء ان شاء الله تعالى الدرجة الرابعة بيان حكم بصيغة المفعول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العبيد من العواتق وذوات الخدور رواه البخاري وعنها نهينا عن اتباع الجنائز والخلاف فيه اقوى من السابقة لزيادة انضمام احتمال كون الآمر بعض الائمة او الاستنباط او القياس والظاهر انقياده الكتاب لانه لا ينافي الحجية قيل لا يحتمل الخلافة في امير المومنين الصديق فانه لم يكن امام قوم حتى يامره وفيه ان احتمال بالقياس باق الدرجة الخامسة من السنة وهي حجة عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعند الحنفية ثم سنة الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاي ... عندنا المتبادر منه الطريقة المسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم جريان النقل لم يثبت بل هو خلاف اذا اطلق فيبقى الكلام على
العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر
اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فالاصح عند جماعة حمله
على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وليس نقلا بالسماع
بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه مسموع منه فامر زائد لا كلمة للفظة فاثباته من غير دليل
لكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة
نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس جاء احد امن الشخصية انه انما يدل على انه فعلهم كذا لا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ولا اجماع اليه والا كان المخالفة ايا خرقا للاجماع فيكون المخالف خاطئا وهو باطل بالاجماع فانه لا يخفى على الفقه ان حجية
انه لا كذلك لا بطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل ترى زيادة نحو في عهده
او وهو يسمع نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرفع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

فلا توقف فيه مسئلة اذا روى الصحابي المجمل محمولا على احد محامله فالتعيين ذلك المحمل لكن لا للتقليد في هذا المحمل بل لان الظاهر
عدم حمله الا بقرينة عاينها فالقرينة هي الاعتبار فلا يترك هذا المحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدمنا ما لا يعلم معناه
الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه
لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا بقرينة ولا يعتمد الا بالسماع بل هو جار على اصطلاح
الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى وح لا نسلم عدم الحمل الا بالقرينة السماعية بل يجوز حمله على احد المعنيين بالرأي او بكونه مانوسا بالنسبة الى
الآخر وانه لا يكون حجة ومن اوجب منا تقليد الصحابة فانما اوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد المجتهد اي
وهو يخطئ ويصيب والاكثر مشايخنا لا يقبلون تأويل الصحابي وتعيين احد المحامل لما بينا مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرقا ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى
ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرقا اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشايخنا
الكرام لم يقلدوه وحملوه على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق البيع الذي تعلق به من غير رضاه في الحق واطلاق
الله تعالى لقوله الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي
الظاهر على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الشافعية والمالكية يعملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحاججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول ما الفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المعنيين
والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فلان الحمل الاول ايضا قول من لا حجة في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق فلو قيل في الاول ترجيح
احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان
في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجمالا وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فحمله يبطل الحجية فلا يعتد به لم يفد لان كلا المحملين لا بد فيهما من قرينة فترجح احد المتساويين والمرجوح سيان في صيرورتها
حجة بالقرينة فانكان تاويله بالقرينة حجة فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يعتد مكان
لم يفد ولا يظهر له وجه والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر بلا موجب حرام وهو عادل لا سيما
اذا كان ممن اسلم قبل الفتح ودخل في البيعة فلا يتركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع او القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز مما لقصدهما والحمل على الآخر بالرأي فقط ولا ينافي
العدالة ولا يثبت به شيء فلا قطع فيها بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فان قيل يجوز ظن الصحابي غير القرينة
قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه بظن ما ليس دليلا على الصرف دليلا عليه فمندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة بعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ولا بدع في القطع به فان
الظن واجب العمل ومنافيه هذا التجويز غير ناش عن الدليل لا سيما في مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به ولو ترك الصحابي
نصا مفسرا غير قابل التاويل تعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر لا تكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون
ماولا فتعين النسخ لا غير فاما ان يكون علمه بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال حمله ما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
ابعد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
الظاهر انه بامر قيل في حواشي مرزاجان عمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره ممن روى الحديث العادل فيجب انه يعتبر ترجيح وهو باطل
فانه لا يعتبر اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم بهم بالقرائن [illegible] المشاهدة
والسماع وبهما العبرة كما لا يخفى فلا ينافي الحجية لراوي الحديث مطلقا ومن ثمه اعتبر الصحابي في حمل المجمل [illegible]
فيه لم يعتبر غيره من الرواة فتدبر وان عمل بخلاف خبره غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل كحديث القهقهة [illegible]
روى ابو العبد الخزاعي حين صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه الامام ابو حنيفة عن ابي
موسى الاشعري روى تركه فالتارك غير الراوي قال في التيسير قد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا [illegible] لا يضر عمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه اي ما يحتمل الخفاء من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه بعدم العلم بالحديث [illegible] الحديث
وهو الظاهر في حديث القهقهة فان الصحابة من كرام اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة والمشاهدة فيها [illegible]
عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يحك عنهم قهقهة في الصلوة الا ان يكون [illegible] الذي لم يكن
له صحبة طويلة فكيف يقع في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم او ان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة [illegible] عن
عبادة ابن الصامت خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة والرجم بالحجارة والبكر جلد مائة ثم نفي سنة [illegible] امير المؤمنين عمر [illegible]
لا ينفي احدا [illegible] كان من غزته مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر
فلحق بهرقل فتنصر فقال لا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه [illegible] كفى بالنفي فتنة رواه الامام محمد

من طرق رجل بالامام ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله بن مسعود في السكر [illegible] ان [illegible] سنة قال قال
علي ابن ابي طالب رضي الله عنه [illegible] من الفقه [illegible] اما الفقيه الكتاب فيقول [illegible] وذلك الامام [illegible]
الا اذا ان [illegible] بان [illegible] خلافه [illegible] الحنفي [illegible] بل [illegible] عند الامام [illegible] في مرة
امر الصدقة [illegible] بالاقامة واما الترتيب [illegible] امير المؤمنين [illegible] فانه [illegible]
صحابي ولو كان اكثر الرواية فالعمل بالخبر لا [illegible] الخبرية [illegible] وليس [illegible] عليه الاجماع [illegible]
فانهم اجمعوا [illegible] على الحجة عندهم

مسئلة طرق الرواية فيما [illegible] التحمل والبقاء والاداء وكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي التحمل مثل [illegible] والاصل قراءة
الشيخ من حفظه بل التحمل [illegible] على ما [illegible] الشيخ [illegible] الكتاب [illegible] اما التحمل او قراءة غيره [illegible] فيقرأ الشيخ
ولو ظنا ان يكون هناك قرينة [illegible] عن التقرير وان لم يقرر [illegible] في الاصطلاح [illegible] ابو حنيفة [illegible]
القراءة عن كتاب لافادة التمكن من ضبط المتن والسند وكمال العناية [illegible] ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا فالاكثر المحدثين
فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلوا بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على الصحابة [illegible] في غير محل النزاع
فان [illegible] القراءة من الصحابة فان ما [illegible] اليه [illegible] بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح [illegible] الكتاب
والرسالة واليه اشار بقوله والكتاب كالخطاب [illegible] فان كتب الشيخ [illegible] رسول [illegible]
على الرسل [illegible] اجاز الرواية عن نفسه كفى [illegible] والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البينة [illegible] عند المكتوب اليه انه كتاب
فلان الشيخ [illegible] ابي حنيفة لكمال [illegible] امير المؤمنين على [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] فلان الشيخ [illegible] الرسول
في رسالته يكفي لان الاتباع بالظن [illegible] بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان [illegible] في المعاملات [illegible]
اي السنن فلا يقبل كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة [illegible]
مقيدا بالقراءة ومطلقا [illegible] قال الحاكم على ذلك عهدنا [illegible] عن الائمة المجتهدين [illegible] في الكتاب والرسالة [illegible]
لا [illegible] اطلاق الخبر عند عدم المشاهدة دون التحديث [illegible] الاجازة [illegible] ان يقول الشيخ اجزتك
ان تحدث مروياتي [illegible] قد اختلفوا فيها فمنهم من اجاز ومنهم من منعها لكن المتأخرين [illegible] الاجازة العامة [illegible] بان
يقول اجزت للمسلمين كافة [illegible] اي جميع مروياتي [illegible] اجزت لمن هو موجود [illegible]
في [illegible] للمجهول [illegible] ونقل عن بعض التابعين
ان [illegible] الاجازة [illegible] اجازة [illegible]
مطلقا [illegible] ابي حنيفة ومحمد [illegible]
او [illegible] صحة الاجازة [illegible] الشيخ [illegible]
الشيخ [illegible] الكتاب [illegible] فلان [illegible]

وقد لا فبينهما عموم من وجه كما قال وهي اخص من الاجازة بوجه وعند الحنفية ان كان يعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك فان شاهد ان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة والا لم يكن يعلم ما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من ليس مامونا لم يصح الرواية احتياطا للتثبت وان لم يحتمل التغير فكذلك لا يصح الرواية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف فانه يصح الرواية عنده لا من عن التغير كالكتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود ما فيه شرط عندهما خلافا له فيقبل عنده مع عدم علم الشهود بما فيه ان كان مامونا عن التغير خلافا فاله قضى هذا الكتاب الذي هو المناولة وقوى شمس الائمة ان عدم الصحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الائمة الثلثة وتجويز ابي يوسف في الكتاب فقط للضرورة اشتماله على الاسرار التي تخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فاتت المقصد بخلاف كتب الاخبار فانها غير مشتملة على الاسرار دون المقصد اخفاءه مندفع بان ذلك اي اشتمال الكتب على الاسرار في كتب الحكمة ككتاب القاضي وكتاب الاخبار سيان وفيه تامل فان القاضي يحتاج الى قاضيا آخر وقد يحتاج امورا مخفية الية وقد يكتب في الكتاب المرسول الى اداره وحكمه ثم المستحب فيهما اي في الاجازة والمناولة اجازني وجوز اخبرني وحدثني مقيدا بالاجازة ومطلقا عنهما على المذهب الاصح خلافا للبعض وانما جاز حدثني للمشافهة اي لوجود المشافهة فيهما والوجادة وهي ان يجد الطالب كتابا بخط الشيخ كالوصية بالرواية للطالب والاعلام وهو ان يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من مروياته عن فلان ولم يناوله ولم يجز به لا تخلو عن صحة واما اطلاق حدثني واخبرني فيهما فحديث ضعيف لعدم الاخبار والتحديث الا ان يصطلح على اعم من ذلك والعزيمة في الثاني وهو البقاء ودوام الحفظ الى وقت الاداء عن ظهر القلب والرخصة تذكره بعد النظر الى الكتابة ما فيه وان لم يتذكر ما فيه وقد علم انه خطه او خط الثقة غيره وهو اي الكتاب في يده او يد امين حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة وصح عند الائمة من اهل الاصول وهو المختار وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه في الصك فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكره ما فيه عند الاكثر خلافا له ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز عنده الحل به خلافا للاكثر وروي عن ابي يوسف الجواز في الرواية والسجل لانهما مامونان دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان وروي عن الامام محمد في الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيرا للناس اقول معرفة خطه وهو في يده او في يد ثقة يقتضي الظن بكونه مسموعة مكتوبة او مسموعة ثقة ومكتوبة وعدم التذكر ليس كالنسيان الشك لانه ظن في الظن وتعارض النظر بين فقد جاء النبي صلى قوله ولذلك يقول ان اريد الظن ممنوع بل العادة في كتب الاحاديث الحفظ والنظر لا استغناء وما فيه فاذا لم يتذكر احتمل انه ليس في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتامل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للتبرك نفس المكتوب فافهم واستدل اولا العمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بكتابه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بمعرفة الخط ومعرفة انه مكتوب اليه على آله واصحابه الصلوة والسلام ككتاب عمرو بن حزم اخرجه الحاكم وهو مشتمل على مقادير الزكوة والديات واخرجه النسائي في الديات قال يعقوب ابن سفيان لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون ارائهم وككتاب امير المؤمنين الصديق الاكبر رضي الله عنه قال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله وتوفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها اقول هذا قياس مع الفارق فان الكلام في انه هل يصح رواية ما في الكتاب لو جد انه بخط الثقة من غير تذكر به وما ليس في رواية الكتاب فاين هذا من ذلك فقياس الاول على الثاني لا يصح بجواز ان يكون آل عم

بخطه ثم رأى الكتاب وما فيه فافهم ولا نزاع في ان القرينة قد تفيد القطع ويجوز ان يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على ان
الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فما على فيه فانه احتمال بعيد خلاف الظاهر واستدل ثانيا النسيان غالب
فان الانسان ليس الا مشتق من النسيان فلو لزم في رواية ما في الكتاب الذكر لتعطل كثير من الادلة بالنسيان واجيب بان الغلبة بعد مزاولة
الخط ممنوع والكلام فيه على ان النسيان في القليل من الحديث يجافي خبر الظلم وعدم فهم معنى الحديث بعيد جدا الظلم ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه
في باب السنة جدا فمنع الكتاب والرسالة الا بالبينة ولم يعتمد على المرسول ومنع الاجازة مطلقا ولم يقل بالخط الا بتذكر ولهذا
قلت الروايات عنه فان اتباع هذه الشروط يقللها بوجه وذلك لان السنة اصل الدين كالكتاب وفيهما وان لم يكن اللغو اتم
للضرورة لكن ارخاء عنان التوسعة فيها مطلقا تاسيس للتعارض والتشاجر فانه لو اعتبر جميع انحائها وقع التعارض كثيرا ومع تباب
التقصير في حفظ الحديث والسندية فان الاعتماد على الخط يؤدي الى قبول كل مكتوب والتلبيس فيه ممكن بل واقع فيفتح السدية
الاترى الى تحليف امير المؤمنين علي كيف احتياطا هذا اعلم ان علم ما في الكتاب ومعرفة المعنى انما شرطه الامام
لان المقصود في السنة المعنى ولا يتعدى منها الى العبادة الا بعد تدبر المعاني واخذ الاحكام ومن تعمقه فيما
يكون مما لا فيه التعبد بالسنة قلما يفضي مما كتب عنه وفي خطه فافهم والعزيمة في الثالث اي الاداء اللفظ
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذ في تغييره الرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة الظاهر انه
يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة وليس هو مختار المصنف فينبغي ان يحمل على انه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة فكان الحديث
واردا على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان واردا على المعنى الشرعي ثم الاولى النقل بصورته لانها العزيمة وليست رخصة
اسقاط وهو ظاهر وجوازه الامام فخر الاسلام النقل بالمعنى الا في نحو مشترك اي غير متضح خفيا كان او مشكلا او مجملا او متشابها بخلاف احتمال
الحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص فانه يجوز للفقيه وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة ان يكون المنقول متضح المعنى غير قابل
للتاويل اصلا كالمفسر والمحكم وما يكون محتملا للتاويل ظاهرا في الدلالة كالنص والظاهر وما يحتاج فيه الى التاويل للعمل به كالمشكل والمشترك
وما لا يدرك بالتاويل بل يحتاج الى السماع كالمجمل وما لا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة
اذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التاويل والتخصيص اصلا واما الثاني فلا يجوز الا للفقيه فانه يجوز ان يفهم غير الفقيه من اللفظ لاجل
ذلك التاويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يتغير بحيث ينقلب من الظاهر الى الاحكام واما
الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى اصلا لان المعنى لا يفهم فيه الا بالتاويل واستعمال الراي والراي يخطئ ويصيب فما هو غير واجب
الاتباع بصيرة واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه فان قلت لئلا يعرف بالفقه نبه
قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث يجعله متضح المعنى نعم فيه حل في احد القسمين الاولين واما الرابع فلا يحل نقل المعنى فيه فان المتشابه
لا يعرف معناه واما المجمل فقبل سماع البيان مثل المتشابه وبعده ينقل نقل المجمل والبيان وههنا مفيد ان متضح المعنى واما الخامس
فلان جوامع الكلم مخصوص بها اعطاء نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يدل عليه الحديث الصحيح فلا يمكن الاتيان بمثله فلو نقلوا
بمعناه ينقل على فهمه وعلى ما يتادى من عبارته وهو خير الفوائد المشتملة عليها ثم هذا التردد في جواز النقل في غير المقبول فلا نزاع
فيه ونقل مطلقا يحل على ان ما يتلقاه الراوي من سماعه لا يجوز نقله بالمعنى لكونه للاخير تلبيس الحقيقة عدول ونسب الى المجهول

صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بما فيه ريبة كيف واذا نقل بالمعنى لم يعلم الالفاظ المسموعة فكيف يحكم فيه بما يجد الشقوق وحينئذ يقال للتفصيل في محال والتفصيل في محال آخر فافهم وقد يرشد بما تلونا من التقرير مسلك التحرير وعليه ما اشار اليه بقوله وفيه تحكم ووجه بان المروي لا ينسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا بالنقل قطعا [illegible] بل الراوي ان كان صحابيا فبالقبول مطلقا لان تأويله غير [illegible] حجة قطعا [illegible] ان الراوي لا ينسب الا بما هو معلوم قطعا عنده لكن الحق لا يتحقق الا في المفسر والمحكم لا في النص والظاهر للتقية فقط وفي المشكل والخفي لا يتحقق اصلا لان الراوي [illegible] والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معا وهو مفسر فافهم ولا تزل فانه مزلة وقيل يجوز مطلقا الا في جوامع الكلم في التيسير نقلا عن الخطابي هو ايجاز الكلام مع اشباع المعاني وفي صحيح البخاري بلغني ان جوامع الكلم ان الله يجمع ما في الكتب المتقدمة من الامور الكثيرة في امر واحد او امرين ونحوه كالخراج بالضمان ومثلوا بهذا الحديث الذي روي في السنن والخراج كلما خرج من شيء وخراج الشجرة ثمرته وخراج الحيوان دره ونسله والمعنى الخراج يطيب للاصل بالضمان اي ما يدخل في ضمان الشخص فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب فخراجه وغلته طيبة قبل الرد كذا في الكشف وقيل يجوز النقل بالمرادف وروي عن محمد بن سيرين [illegible] والشيخ ابي بكر الرازي من مشائخنا وجماعة اخرى منعه مطلقا وحكي في الكشف انه مختار الشيخ ابي بكر الرازي ونسبه الى عبد الله بن عمر وقد ينسب الى الامام مالك [illegible] اخذ من تشدده في باب [illegible] ولم يتفق به الا متابعا لابن الحاجب وقال وتشديد مالك في الباء والتاء محمول على المبالغة في اخذ العزيمة والحق بها لا انه لا يجيز النقل بالمعنى لنا اولا نقل الاحاد بالفاظ مختلفة فيروى [illegible] الراوي الواحد [illegible] في زمانين والحال ان الواقعة التي ورد فيها الحديث متحدة لا يخفى على من تتبع الصحاح والسنن والمسانيد فيقطع بانهم نقلوا بالمعنى ولم ينكر عليه من احد بل قبل الكل في كل عصر ولنا ثانيا عن ابن مسعود وغيره من الصحابة قال عليه الصلوة والسلام وعلى آله واصحابه كذا او نحوه او قريبا منه وهذا النقل غير خفي على المتتبع اخرج ابن ماجة عن عمرو بن ميمون قال كنت لا تفوتني عشية خميس الا آتي فيه عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه فما سمعته لشيء قط قال رسول الله [illegible] فقال او مثله او نحوه او شبيها منه قال فانا رأيته وازراره محلولة وروى الدارمي عن ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه انه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم قال او نحوه او شبهه في التيسير موقوف متصل رجاله ثقات قيل في حواشي [illegible] هذا الدليل انما [illegible] اذ لو كفى المعنى لكفى في الرواية كذا لم يحتج الى او نحوه وشبهه قول [illegible] اي مقصود المراد [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] انما [illegible] بالتأمل فيه [illegible] ان يكون ذكر النحو هذا عن النقل بالشك [illegible] الخطيب عن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بابائنا وامهاتنا انا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس قال امام اهل الطريقة [illegible] لولا هذا ما حدثنا [illegible] فغير ضار لان المرسل حجة لا سيما [illegible] بل اكثر العلماء [illegible] الامام فخر الاسلام [illegible] ان يكون [illegible] الدليل [illegible] فان الاجازة

انما هي اذا علم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا اتبع المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل لو جاز لجاز تفسيره بالعجمية
اذ ما جاز هو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم يعني الى الجواز هناك ليس الا التفسير للتفهيم للعجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول قال اقول فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل معناه لا يجوز فيه على هذا
الجواز لضرورة التفهيم لاستيفاء الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثالثا المقصود في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو فليس
اللفظ فيه مراعا وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام ايضا
فيجوز ان يكون مراعاة وفيه لهذا او الجواب ان المقصود الاهم انما تعلق بجزئية الاحكام الالهية وليس بنظم الحديث حكم يتعلق به فيجوز تأديته
معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة بلا وجوب ولو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة لجواز النقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه بجواز المانع وهو الاختلال الى ... كلام ابلغ بلغاء الخلق
الى الكلام دون الحاد من العامة وجوابه ان الواجب نقل الاحكام الشرعية لئلا تفوت فائدة البعثة وفي السنة الاحكام انما تستفاد من المعنى ولا حكم
فيما يتعلق بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالغرض من نقل الشريعة هو نقل الاحكام الشرعية لئلا تفوت فاذا ادى المعنى بتمامه
واما الكتاب فلما كان معجزا متعلقا للاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم لنا فوق ما قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم نضر الله امرأ الحديث يعني نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان المعنى اداه تادية وتادية معناه كالمترجم بالعجمية فانه مؤد كما سمع ويدل عليه قوله ورب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس مؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل بالنظم لانه الاولى والعزيمة
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولنا فيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى الفساد
... وبالاحتمال لا يجب شيء انما غايته امره الندب ثم ان في هذا الاستدلال نظرا والوضع فان الحديث مروي بالفاظ
مختلفة فهو لا يخلو عن النقل بالمعنى فلو لم يصح ... قالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتدريج الى المسخ للحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى تغير الحديث ثم بعده فنقله كذلك في درجة اخرى ووقع فيه تغير زائد ثم وثم حتى ينقلب المعنى قلنا الكلام
على تقدير عدم التغيير اصلا ... لان التغير بوجه لا يجوز ولا يقبل بل هذا لا ياتي من العدل التقي. صلاة و
قالوا ثالثا قيل في حواشي مرزا جان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد لا يجتهد في
لفظه اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظ الشارع اي حين كونه منقولا بمعناه اقول ان نقل المعنى المنقول عن النبي
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ما هو الظاهر من العالم الفقيه الناقل فاللفظ تابع والاجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يبق المعنى فلا نزاع في عدم جوازه فانه
انه لا يتبع النقل بالمعنى فانه يؤدي المعنى بلفظه فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره فيه نوع من التحريف فان صاحب الحواشي انما مهد الوجه الدليل الثاني لانه اورد وجها

آخر وقد يقال انه يجوز ان يفهم من الحديث ومعناه شيء آخر ولم يكن هو مراد النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ ويفهم المعنى فيلزم تقليد الراوي وحينئذ انتفع الجواب بوجه بان يقال هذا الواقع غير لازم فان المعنى المفهوم باقٍ ثم اجاب صاحب الحواشي بان العادل العالم لا ينقل بحسب ظنه فعند الاحتمال كونه غير مراد والا كان تدليسا ولا يبعد ان يمنع هذه الصورة ويدعى الاتفاق على عدم الجواز وتعقب المطلع الكامل قدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدليس وانما التدليس اذا علم ان المحتمل آخر ونقل ما حمله عليه واما قوله انه وقع الاتفاق فيه ففيه ان من موارد النزاع المشترك انتهى كلامه الشريف وانت اذا تأملت فيما بينا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا بأكمل الوجوه فتذكر

مسئلة حذف بعض الخبر ورواية البعض منه جائز ان لم يكن تعلقا اي بين ما ترك وبين ما روي تعلق يفضي الى اختلاف المعنى لو لم يذكر كالاستثناء والغاية كما مثاله فيما لا يتغير الحكم من الاستثناء وغيره نحو لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان ونحو الصلوة الى الصلوة كفارة لما بينهما ما اجتنبت الكبائر رواه في السنن كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في الدية والقصاص ولذا قتلنا الحر بالعبد ويسعى بذمتهم ادناهم كالعبد المأذون مثلا والذمة الامان اذا امن واحد من المسلمين ويرد عليهم اقصاهم فيما هم العبد هم وهم يد على من سواهم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحزبهم وما وهم واسع الهم رواه ابو داود وفي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تتغير بحذف الاخرى اصلا وقيل لا يصح الحذف اصلا وقيل يجوز ان روى مرة على التمام والا اي وان لم يرو في مرة من المرات فهو يؤدي الى الاخلال لنا اذا عدم التعلق بين الجملتين فكخبرين مستقلين فلا يتوقف نقل واحد على الاخر والقياس شائع رواية البعض وحذف البعض من الائمة المعتبرين بالاستقراء فهذا يدل على الاجماع فافهم

مسئلة اذا كذب الاصل الراوي الفرع في روايته عنه سقط هذا الحديث المروي اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فيه اي في هذا الحديث ولا بد في الاتصال من صدقهما ولو ثبت الاتصال بقيت الحجية فان قلت انتفاء صدقهما ممنوع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسي الاصل بل هو الظاهر فان النسيان ان ما سمع كثير واقع بل الغالب ظن سماع ما لم يسمع فانه لبعيد جدا قلت الاصل يدعي كذب الفرع ولا شك ان هذا الايجاب مع صدقه والنسيان بما سمع وان كان نادرا لكن تيقن انه ما سمع مسموعه بعيد جدا فقد اورث هذا التكذيب ريبة قوية ولا حجية بعد هذه الريبة جزما على عدالتهما كما كان من قبل فقيل من رد انهما في حديث خاص وذلك لان اليقين لا يزول بالشك بل يعمل به وعدالة كل منهما كانت ثابتة الان قد وقع الشك في كل واحد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو كفى عدالتهما بدلا اعني ان فسق واحد لا بعينه متيقن فيزول به عدالة كل منهما وانما الشك في تعيين الفاسق منهما فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلا فلو اكتفى به تم البيان لكن من البين ان لا كفاية به فان الكفاية انما كانت لو لم يجوز الاخلال بما انفرد به احدهما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ بحديث روي بالاسناد وفيه كلاهما عدل لابد من عدالتهما والا لزم الانقطاع فلا كفاية بعدالتهما بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الكذب اعتقادا بل ظنا منه ما سمع من غيره استماعا منه غلطا او وهما من الاخت لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يغير العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا فتدبر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل في هذا الكذب احتمال ان واحدا منهما تعمد فيه فيفسق او وقع له الوهم فلا الفسق ويطرأ ان هذا الشك لا يزيل ما كان

يبقى العمل به وعلى هذا الاكثر وعليه مشى الفقهاء وعبارة الكشف لا ينفي حجية بل هو الظاهر من كلامه ولو قال الاصل لا ادري سمعته
ما كذب صريحا فالاكثر قالوا الحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
وللامام احمد الامام روايتان ونسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاض قامت البينة على
قضائه وهو لا يذكر بل يسلم بالقضاء المشهود به فتقبل البينة عند الامام محمد فتقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا تقبل ولا يعمل
ومثله عدم تذكر الاصل والحاصل ان النسب وهم متيقن لا نسلم بوجه الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان الحاجة
فلما تقضى ففي الشهود ورتبه وسلوه الرتبة بيد الشهادة وهذا اختلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد لعمله بفتح على الرواية والعمل دون ابي يوسف ومثله عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع وذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا الخلاف حيث قال اوردنا الا بانكار محمد الزهري روايته عن عروة عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل حكى موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج
عنه وقد تقدم تخريجه قيل عليه ان انكار الزهري كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس بشيء فان الامام فخر الاسلام
قد عمم عنوان المسئلة انكار التكذيب وانكار السكوت واورده مثالين لهذا وانكار سهيل حديث القضاء بالشاهد واليمين فلعله قصد
تمثيل القسمين بمثال القائل بالحجية لنا لولا الراوي الفرع عدل غير مكذب وهو جزم بالرواية ونسيان الاصل لا يغيره
فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصديق منهما والمانع لا يحيل الا ذلك
اقول توقف الاصل عن التصديق يورث شبهة في صدقه في دعوى السماع فلعله يمنع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاحتمال الاتصال
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون الا ان يقال غير مكذب فلا يمنع لانه وان لم يكن مكذبا لكن انتفاء
ريبة الكذب الموجب لاحتمال عن الاتصال شرط وجوب العمل فتأمل وقد ينقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع ايضا عدل غير مكذب وجوابه ظاهر فالتحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
ويعدم التذكر فات التحميل فتأمل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية ويعتبر فيها ما لا يعتبر في الرواية ومن ثمه
امتنع ... فيها والحجاب فلا يمنع الشهادة الا اذا عاين المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب وفيه نظر لان الشهادة
ليست الا كالاخبار الا انه قد شرط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فيقتصر فيها وراء ذلك على القياس فان
كان التكذيب يريبا في الصدق يريبه فانه يحمل الاصل فالتحمير بعد مثله والا فلا يرد به الشهادة فتأمل وقد ينقض بنسيان الحاكم فلم
اذا شهد شاهدان انه حكم فانه ينبغي ان يقبل الشهادة لانهما عدلان غير مكذبين مع انه لا يقبل ووجب منع انتفاء الملازم
وهو عدم القبول بل يقبل عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وربما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية وذكر الامام
ابي يوسف مع هؤلاء الائمة في القبول غلط من ابن الحاجب فان كتب اصحابه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده و
اجيب بالفرق بين الشهادة والرواية فان نسيان التراجع التي صمته المقيد فيورث عدم تذكر بخصوصه ريبة في خبر الشهود
بخلاف نسيان الرواية فتأمل ويستدل ثانيا بان سهيلا بعد ما حدث عنه ربيعة عنه ... في ملأ من اصحابه الصلوة والسلام

فقضى ليشابه بديتين وقضائي بعض الكتب معروفين بالكذب فلم يعرفوا ولم ينكر كان يقبل بعده ذلك حديث رجم ..... في التسمية حديث الرجز

وغيره والظاهر ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند ليس فيه مجهول لا يصلح بل في التشهد وغيره بالعدول باذكرتم على الوقوف اي وقوع

الرواية مع عدمه بذكر الاصل فاين وجوب العمل والشرائع فيه لان الوقوف قيس في جوازه من زمان في ذلك الزمان فلم ينكر عليه احد

فصار اجماعا سكوتيا وقد لزم منه جواز العمل بها والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب القول في دفعه او لا نقول ا

جواز الرواية وعدم الانكار ان وسلم فهو اجماع على جواز الرواية فاين جواز العمل ولا اثر لهذا في عدم انكار الرواية الانه

الرواية من غير العدل لم ينكروا لانه لم يصل الجواز من الاجماع على حرمة العمل بها فالقدحت التخريجات رغما بسند عن العدول

والتصحيح للحديث والتصحيح لا القول عن ان يدل على الجواز ويسمى قبول المرسل ان الحديث من امتقد توثيق له واما

الرواية من غير العدل فليس تصحيحا فافترقا قلت التخريجات انما يكون تصحيحا اذا لم يرد فيه بالوجه البتة ورواه ما نحن فيه ذلك

فليس تصحيحا ومن يرى سكوته الاصل فاذا في الاتصال يرى هذا السكوت تضعيفا فليعتقد كون الرواية على هذا النحو توثيقا وانما

هو رواية محتمل الرواية عن غير العدل فافهم والقول ثانيا الاجماع على عدم الانفكاك بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقرر

عند الحنفية اذا الراوي اذا لم يشتهر حديثه فلم يشتهر جاز العمل بحديثه ولم يجب فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم فاين الاجماع الا ان يراد

اجماع ما وراء الحنفية يعني انهم يوجبون العمل فيما ثبت فيه الجواز فلا بد من القول بالوجوب فافهم او يقال لا نسلم انعقاد الاجماع

في رواية غير المجهول فنا امن ثم ا ..... الدليل بان بدا النقل حكاية واقعة ولم ينقل الحديث حتى يدل على صحة الحديث

فافهم المانع للحجية استدل بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار لعمر رضي الله عنه اما تذكر

يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت اي تقلبت في الارض حيث ذهاب

التراب جميع البدن فصليت فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح

بهما وجهك وقد روى ذلك من ابي داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فاخرج عمر عن مذهبه فانه لا يرى التيمم

للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اتق الله يا عمار وانت لا يجب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار التكذيب لا انكار السكوت

فنفيت هذا من اصحاب في .... وجب بان هذا اي رد امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده معارضا لقبول قوله كيف لا وقد

ادعى المعترض في احاديثه فلا يثبت غيره احاديثه فوق الرتبة في انه صدق عمار ام وهم ولا يلزم من هذا ان الاقبيل انه سكوت

الاصل ويرده انه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجبا للرتبة فيما علم الشيخ بسبب علم الفرع فسكوت من هو سبب العلم

موجب بالطريق الاولى فافهم والغرض لا يبعد ان يقال ان غاية ما لزم رد امير المؤمنين واما سقوط الحديث عن الحجية فلم يلزم وانما

يلزم لو ثبت الاجماع وقد قبل حديث عمار ابو موسى الاشعري حيث استدل على ابن مسعود وهم لم يقبل به كما هو مروي في الصحيح

واما الجواب بان عمار لم يكن راويا لهذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التذكر ليس من الاصل فليس

من الباب فضعيف لان نسيان غير المروي منه احاديثه المعترك اذ امتنع قبول الرواية دائما الشك في الاتصال ونسيان الاخر

عند الثاني امنع لان ايجاب الرتبة فيه اشد فافهم

مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة حديث من بين الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعدد او جهل فقيل هذا الحديث

المشتمل على الزيادة اتفاقا اما في صورة العلم فلانه يجوز ان يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فتقبل قول الثقة، واما في الجهل فلاحتمال
التعدد وان اتحد المجلس وغيره اي غير هذا القسم بحيث لا يغفل عن مثلها عادة فكما ان اختار انه فيها تقبيل وتحميل على وهم الثقة او تحميل
في فهم المراد او نقله في المعنى كذا كثيرا وهو المشهور من الحنفية والشافعية واطلق ما انفرد به الثقة من باب الثقات ومثاله ما روى
البخاري وغيره عن جابر ان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم يأتي قومه فيصلي بهم وقد روى انه قد
كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وقد نقص من
هذه الزيادة ولو كانت بمعرفتها غيره فانه موضع الخلاف هذا على ما يفيش بحثه قيل انه من كلام الشافعي بحسب تأويل الحديث مع
انه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه احمد عن سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فقال يا رسول الله ان
معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلوة فنخرج فيطول علينا فقال له رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك والا اتى وان لم يكن بحيث لو كان
لا تغفل غيره فالجمهور يقولون يقبل ولو تعذر الجمع بحيث يكون معارضا فالمصير الى الترجيح كما هو حكم التعارض وقيل تقبل ان
لم يتعذر ولا تقبل ان تعذر وقيل لا تقبل مطلقا سواء تعذر الجمع او لا واليه عليه الامام احمد في رواية لنا الراوي عدل جازم في رواية
غير مكذب فوجب قبوله في قوله وغفلة الغير لا يضر بخلاف ما اذا كانت بحيث لا تغفل عنها فان هناك مكذب او موضع شبهة الكذب قالوا أولا
بعدم القبول مطلقا قالوا الظاهر في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة لشارك في سماعها حضار المجلس
كلهم واجيب بان الجزم في السماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الواقعة كثيرا فان الانسان سيار وقت
النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيام احتمال الغفلة اقول هب ان اجماع و اصح عدم سماع واحد يجوز للغفلة لكن سماع واحد
مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعيد فان غفلة الكل مما لا يقع فثبت سماع ما لم يسمع فتدبر ويمكن ان يجاب
عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاؤها وكثيرا ما يغفل عن سماع مثل هذه فلا بعد في غفلة الجماعة عنها واما سماع ما لم يسمع فبعيد
جدا او الاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف
وهو رواية قول صحابي او الوصل وهو ذكر السند من غير استيفاء او من البين زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحديث
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر سند او الوقف وهو رواية قول صحابي ضد الرفع والقطع وهو مقابلا
رد من السند في مرتبة ضد الوصل فالقبلت الارسال ههنا نوع من الجرح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والجرح
مقدم على التعديل قال ولا ينافي هذا التقديم تقديم الجرح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل لزيادة العلم وهو الموجب
لتقديم الجرح وذلك اي العلم بل زيادته في الاسناد والارسال فليس الارسال مثل الجرح في هذا الحكم والمرة من الراوي
الواحد كالرواة يعني انه اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة او مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفا تقبل
الزيادة مطلقا وان كان متحدا فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم تقبل والا تقبل وان كانت كثيرة فالتعارض
والحيل الى الترجيح الا ان يقول الراوي سهوت في الحذف فليس كانفراد ثقة من بين الثقات بل تقبل مطلقا
لانه لا وجه لعدم القبول والا رجح اجمل منهما على الحذف فان الظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله

فان حذف البعض الخبر جائز وهذا الحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كالحنفية اي كما يقول الحنفية فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود رضي الله عنه برواية اذا اختلف المتبايعان والمحفوظ في رواية البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى سواه
منه لم يذكر القيام للسلعة بل روي اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيد هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا
بالتحالف عند قيام السلعة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد ورد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فالحديث من الاصل
موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما اذا لم تقم لا انما حمل المطلق على المقيد كما زعم البعض تقرير هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق
على المقيد ليس من مذهب الحنفية عند تعدد الحمل بها فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب عنه في الكشف من ان الحمل واجب عند اتحاد
الحادثة والحكم وههنا كذلك فان الاطلاق والتقييد ههنا وقع في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد
لا الحمل للمطلق على المقيد اصلا فانه ضعيف وههنا بحث هو ان الحمل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما
يجوز اذا لم يكن المحذوف منه مغيرا وههنا كذلك لان زيادة قيام السلعة تفيد التقييد والجواب ان الحذف حالة التغيير انما يمتنع لو كان
بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير وليس ههنا كذلك فان الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة
فان الظاهر من التراد رد المبيع والثمن ورد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم

مسئلة المرسل قول العدل قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كذا هذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه العدل
من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كذا
والمعضل ما سقط من اسناده اثنان من الرواة والمنقطع ما سقط واحد منها والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه اما سمعه
او من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول فلا يحتمل ولمن خالف فيه فانه انكار لا اصح وان المرسل من غيره فالاكثر ومنهم الائمة
الثلثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من اسند
فقد احاله على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل لنفسه ذلك بالصحة لانه لا يخبر العدل بنسبة ما فيه ريبة الى الجناب المقدس
صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله وقال ابن
ابان رحمة الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من القرون الثلثة مطلقا ومن ائمة النقل بعد
تلك القرون وجه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشو الكذب فالظاهر انه انما سمع من العدول وبعد
تلك القرون قد فشى الكذب فلابد من تعديل الرواة اي لا يكون الا من الائمة وعلى هذا الا يشترط التزكية
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود الظاهري وانما
سموا به لحملهم ظواهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد وجمهور المحدثين الحادثين بعد المائتين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
سواء كان من ائمة النقل اولا ومن القرون الثلثة اولا وقال العيني في شرح الهداية وقد نقل المصنف هذا القول من البدع
وقال الشافعي لا يقبل الا ان يعتضد باسناد من آخر او منه مرة اخرى او ارسال آخر بان رواه آخر مرسلا اليه
او قول صحابي يوافق هذا المرسل او افتى اكثر العلماء او عرف من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من المتاخرين منهم الشيخ

ابن ابي حبيب المالكي والشيخ كمال الدين ابن الهمام منا فيقبل من ائمة النقل مطلقا سواء كان في اي قرن كان اي بعد القرون الثلثة من ائمة النقل ذكره ام لا وتوقف
في المرسل من غيرهم وهو المختار وقيل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لا يقبل الا من ثبت من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح
ولعل هو الخلاف ابن ابان في عدم اشتراط الائمة اشترطوا في القرون الثلثة لزعم عدم الحاجة الى ذلك في تلك القرون لان الرواة
فيها كان اهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون المذكورة التي قد فشى الكذب فيه فالرواة فيها قد
يكون ممن ليس لهم بصيرة اصلا فلا بد من الاشتراط فافهم لنا جزم العدل الامام بنسبة الرواية وهو قبول الذي كلامنا فيه
نسبته المتن اليه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يقتضي تعديل الامام الذي حذفه الا لكان تدليسا منافيا للامامة فان كان
كمن كان الارسال بمنزلة الاسناد مع علم عدالته وحصله قال في المحصول ان اريد بالجزم اليقين فهذا لا يكون من العدل
لان خبر الواحد وان كان عدلا لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان اريد الظن فيجوزان يكون قطعا فلا يعبر عنه بالجزم اقول غاية ما سلف
غاية المقصود لان المراد به الظن الذي يوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام لا يكون الا بعد تعديل الاصل والا لكان تدليسا
منافيا للامامة والكلام في الامام قال ابرهيم النخعي الذي هو كبار ائمة التابعين حين قال الاعمش اذا رويت عن عبد الله
ابن مسعود فاسند لي فقلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد اي فالرواة
الكثيرة وانما هذا قصر المسافة وقال رئيس الاولياء وتاج الاصفياء وذلك الامام من ائمة الحديث الشيخ الحسن البصري
قدس سره متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه اي حديث ذلك الفلان فقط دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمن سبعين اي عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين ان ارسالهم اذا بلغ الرواة حد التواتر فارسلها
معتمدا على المسانيد والاسانيد ويحتمل ان يكون غاية ترجيح مرسلها والله اعلم بمراد قوله عادة قيل في حواشي مير زاهد ان
كثيرا ما يوجد العدول في غير الائمة علماء المحدثين انهم لا يرون الا من يرسل فارسالهم لا يقتضي تعديل من روى عنهم فيكون حجة
كارسال الائمة فلا فرق اقول ان اريد وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن اخذوا
ورووا الا ترى الشيخ علاء الدولة السمناني كيف عتب على الشيخ ابن العربي واي رجل هو مع جلالة في العدالة وما كان الشيخ بمشرب
الورع من يقصد غيره وقال في مسلم الكثرة في ارسال العدول الذين لا يرون الا من هو عدل فكذلك لعل التعديل بحسب زعمهم
وكثيرا ما يكون ظنونهم غير السديد عندنا فلا حجة في ترتيبهم فافهم ويستدل على المختار بارسال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم قال ابو هريرة لما روى عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله تعالى عنها قال حدثنيه الفضل بن عباس في شرح سفر السعادة ان مروان بن الحكم كان حاكما
على المدينة فسأل عبد الرحمن ابن الحارث عن صوم من اصبح جنبا فقال سمعت عائشة وام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم اتفق عبد الرحمن وابا هريرة فذكر
قولهما فقال انهما اعلم مني وانا لم اسمعه من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وانما سمعته من الفضل ابن عباس فرجع ابو هريرة
عما كان يقوله في هذا الباب ورد ام المؤمنين على ابي هريرة ولا يعرف انه اسناد والذي الفهم انه لم يكن سمعه من غير واسطة وقد
ليا رضي عنه خبره واحد اخرج ما علمته ام المؤمنين والحق ما قال الخطابي انه منسوخ وما في الحرمة ان ام المؤمنين انا رددته

لمخالفة الكتاب فشجرة بنيت على الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما روت فعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب
هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واحل به التفاضل في الطرفين
ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد الظن عند
معارضة القطع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا معناه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كلما نحدثه سمعناه من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب في التحديث وارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والشعبي و
ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين بلا نكير
من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك ان السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله
متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال شائع جرى من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقبل الكل
ولم يتركوا المرسل واجيب بانكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا نأخذ بمراسيل الحسن و
ابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذا الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول
مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا لسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه لا نسلم قوله ايضا
فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وحاشاهما ان فيهما العدالة
وسائر شرائط الرواية فيهما وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على
نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به المختار فلا يفيدهم هذا الاستدلال لانهما
حتى يقبل مراسيل غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يشعر بان مقصودهم قبول المرسل من الائمة
ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الاحاد توثيق له والمرسل رواية عدل عن ثقة فيكون حجة ودفع بان
ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في الواقع ممنوع لان مطابقة خبر للواقع غير ظاهر بل احتمال الخطأ قائم نعم رواية العدل
توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد لو كان العدل الراوي ذا البصيرة وعلم ان لا نزاع وقد عرفت ان مقصود الاكثر لا يتجاوز
عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات فيكون صفاته من العدالة والضبط
مجهولة ورواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات بجهل الصفات ممنوع فان تحديث الائمة انما عنه ولميل العلم
بالصفات فالذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ايضا لاشتراك في علة القبول
قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين ذوي البصيرة القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة الوسائط المتعسر
معرفة احوالها غريب في مطابقته خبر المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا فالملازمة ممنوعة
فتأمل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة لتساوي الارسال والاسناد
والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى من رتبة المرسل
فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل للتفصي دائما
اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عند من يقبل المرسل بالمراسيل فلا تغفل

الطال الاولى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوى من المسند لكونه متواترا وهو مقدم على المسند قلت هذا نادر جدا فقلما يوجد ان وجد فهو في مسائل هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الاحاد جيد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساوات الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند والامر فيه هين ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه وقلما يوجد الاطمينان اشد به على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صاحب الشريعة صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن بجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وهو لا يكون عاضدا فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى اهدر هذا الاحتمال حتى قال كيف امسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب اذ لا احتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان للجماعة مزية فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته وقد اخذ عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند معمولا به فلا يعتضد بالمسند ايضا ووقع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا يرتفع هذه الجهالة بل لا يزيد على رواية المجهولين في العدالة او الحفظ ومن البين انه لا يصير رواية المجهول للعدالة بالانضمام صالحة للحجية فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دفع له واجيب بانه يعمل به واذا لم يثبت عدالة رواة المسند فلا يلغو المرسل بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا ضم ما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا فلا يزيل هذا المجهول تلك الريبة فلا يصير واجب العمل على ان صيرورتهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنده بكثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لا يقبل في المذهب الصحيح وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اصطلح على معين معلوم العدالة على التعبير برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين متساويين ونحوهما فالاجماع على تقديم ارجح الظنين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الظنين ارجح فقال الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم والصاحبان ابو يوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا اذ المراد بالخبر ما كان متضح الدلالة

اي مثل المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين المعتزلي القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم ينقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما
متعينا بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا يعلم بذا بالاجتهاد فيوكل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة ولا
بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحاصل
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فينظر ان كان هذا التساهل لا يؤثر في صحة الخبر او حسنه فالخبر
والا فالقياس وهذا في الحقيقة بتعيين مرادهما عن الائمة الثلثة لا مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين
كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وغيرهم
كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى
عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
فقيه مجتهد لا شك فيه ولكن ابن مالك فلا يترك الخبر بمعارضة القياس الا عند انسداد باب الرأي والقياس كحديث المصراة
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وتبيينا وحاصل رأيه ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الرأي بقيد الرتبة في المتابعة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الرتبة فهذا المذهب بالحقيقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني
الشافعي والمختار عند بعض المتأخرين انه ان كان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع لم تعرف بل يتوقف على تقدير الذي كان
في الاصل او يكون فيه راجحا فالقياس مقدم وان تساويا ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا
احدهما على الآخر والا اي وان لم يترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتأخرين الترجيح في الراجح وجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي تحكم اعلم ان هذا خلاف ظاهر ما روي عن
الائمة الثلثة كيف وحق ترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه بل محل الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس ام لا فمطمح نظرهم انه لا يوجد
ممن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد ولذلك لم يترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنين وهو عدم الوجوب المغرة كسائر الامور المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة
الحيوة والوجود بخبر حمل ابن مالك انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اوجب فيه الغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا رواه
ابو داود ولفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في
دية الاصابع وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي بكسر الخاء او الصاد وقال الفارسي الفصيح فتح الصاد
في الخنصر ستا وفي الوسطى عشرا وفي المسبحة اثنا عشر وفي التحرير ستة وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير
قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في المسبحة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وروى
الشافعي قضاؤه في الابهام كما بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل في الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
في ميراث الزوجة من دية زوجها القياس المفيد بعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث ولم يبق الزوجية بالموت حتى

انتشر له ابتداء الصحابة اي غير ذلك مما شاع وذاع من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من الصحابة والتابعين فكان اجماعا على تقديم الخبر وهذا واضح جدا عند من استقرأ الوقائع والتواريخ اقول التفصيل اللازم مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقديم الخبر قلنا سكوتهم في المشاورات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فاسكوته في اختيار احد التخيير فيهما لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لولم اسمع بهذا لقضينا بغيره انص على ان المانع من العمل بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر امثلة جزئية يعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة ولعل للخبر هنا قوة بخلاف سائر الاخبار لا حاجة لا تقتضي اليه وعورض

بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال الا نتوضأ بالحميم من اضافة الموصوف الى الصفة فكيف نتوضأ بما نتوضأ عنه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا وبترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ وفي رواية فليغتسل وبهذا الخبر اوجب الامام احمد الغسل في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وبترك خبره يده في الاستيقاظ من منامه وهو من استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذلك ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظيم لا يستطيع احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد اذ الاناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد لو كان هذا المانع الوضوء بالمهراس قال في الاحياء لم يثبت هذا عنهما وانما ثبت من رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحته خلاف وحسبان انكارهما لظهور

المخالفة يعني لظهور خلافه لا لترك القياس هكذا وجدت النسخة ولعلها من خطأ الناسخ والاظهر لا لترك الخبر بالقياس وانما نتكلف ويقال فيها اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل اضافة الربيع والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تاركا للخبر يعني كونه سببا للترك حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس واضحا من الخبر وذلك لان ظهور المخالفة انما هو لظهور قياس جلي يفهم بادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه مرفوع من الشرع فان التوضي بماء الحميم كان معلوما ضرورة في الدين وحمل الجنازة قبيل مما من لدن صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم فلو كان موجبا للوضوء لشاع وذاع وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا اتخاذ المهراس كان معروفا فلو صح ماذكر لم تتخذ المهراس فكيف هذا الحديث لو قوعه فيما يعم البلوى به وليس فيه اعتراف بتقديم القياس ولو واضحا على الخبر فافهم ولا يبعد ان يقال لم يرد نفس الحديث بل رد تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي بمماسة النار وحمل الجنازة وتنجيس الماء بالادخال في الاناء بانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضي في الحديثين التنظيف اليد والمضمضة بأكل ما مسته النار وغسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الاناء نهي التنزيه عند الامكان

ولنا ثالثا تقريره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالرأي وقد تقدم تخريجه فالاستدلال بالتقرير لا نفس تأخير معاذ حتى يرد ان رأي معاذ وحده لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه اقول هذا منقوض بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تأخير السنة عن الكتاب حيث

قال ان لم اجد في كتاب الله فبالسنة مع انهما يتعارضان اتفقنا فتقديم وجعل اختياره الكتاب اولا لعلمه بانه لا يعارضه السنة والصحابة
وانما التعارض يحملها بالقرائن الدالة على تعيين المراد واما هو فكان يشاهدها بالمشاهدة وبعدم صحة بعض الاخبار في نفس الامر عنده لاسماعه لهذا
عنده بسماعه مشافهة او سماع مثله واما الرأي فمعارضه محتمله بعدم علمه بالرأي الحادث عن حلول الحادثة فقد قدم الخبر عليه فعلم ان انقيادها ولا
اعتبار للرأي الا عند عدم وجدان الحكم في السنة ولا اكثر ما التشاركو قدم القياس لتقدم الاضعف وهو خلاف الاجماع والمعقول وذلك لشيوعه منهما كثيرا
لكثرة محال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها
مجتهدا فيها فبكثرة الشبهات في القياس يكون الظن الحاصل به ضعيفا من الظن الحاصل بالخبر فيه التحرير احتمال الخطأ في حكم الاصل منتف لانه مجمع عليه
فيكون قطعيا اقول الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل انما على التشبيه يعني ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه
يجب ان يكون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فيجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بظاهر خبر الواحد فاحتمال الخطأ فيه ثابت كظاهر الكتاب
كما ان ظاهر الكتاب وجب العمل بالاجماع وليس مقطوعا به وليس المراد ان كون الاصل مجمعا عليه لا يوجب القطعية اذ لا اجماع عليهما فانه
فاسد فان الاجماع يوجب القطعية فافهم وعورض بمقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فالظن الحاصل
بالخبر ايضا مثل الحاصل بالقياس بكثرة مقدماتهما ووجود الشبهات فيهما وانت لا يذهب عليك ان هذه المقدمات فلما تطرق الشبهة
ولو تطرقت فهي غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب على ان هذا ان لم يتم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب
المقطوع الدلالة او الاجماع القاطع مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الاحاد فهذه الاحتمال متحققة في القياسات مع
تلك الاحتمالات فلا تعادل فافهم وتامل المقدمون للقياس قالوا اولا الظن القياسي حاصل من قبل نفسه فانه نتيج الحكم بنفسه والظن
في الخبر متشبث من غيره من حيث كون قول المخبر الصادق وهو حال كونه حاصلا منه بنفسه اوثق من الحاصل بغيره فظن القياس اوثق فيكون
مقدما على الخبر وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد لا اقوى فالقياس هو اقوى فيكون مقدما
على الخبر ولا يخفى ضعفهما اما ضعف الاول فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل بنفسه اوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمته بل يجوز ان يكون
مقدماته مظنونة ظنا ضعيفا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية الضعف ويكون المقدمة الملاحظة مع الخبر اوضح واقوى فالظن به اقوى و
ثانيا لانه يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجية القياس كذا
انعقد على حجية الخبر مع ان الاجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم وتدبر ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

الاتفاق في افعاله الجبلية الصادرة بمقتضى الطبيعة الاباحة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله واصحابه وفي حق الامة والاتفاق فيما اختص به
بدليل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه وصل ومنع اصحابه عنه وقال اني لست كمثلكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
كما روي في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه واتباعه وغير ذلك كما في تخصيصه
به لا تشاركه فيها الامة والاتفاق فيما ظهر بيانا لمجمل بقول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري او في كون هذا بيانا بما قد يراد قرينة كوقوعه بعد اجمال
كالتيمم الى المرافق كما رواه الحاكم الاعتبار بالمبين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب وان ندبا فندب وان اباحة فمباح

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد يناقش في مثال التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة حتى يحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا و
غاية ما يمكن ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح اثنين واصابعه من الذراع وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر
مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال ثم وقع هذا الفعل بيانا له لا يخفى حسن لكن رفقا ما الاحاديث
فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث وللتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فان علم حكمه من الوجوب
والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص التاسي وجب فيه تناول الحكم لانه ايضا وقيل التاسي وجب في
العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا الخصوصية ثبتت له صلى الله عليه وآله واصحابه فلا يتعدى الى الامة الا
بدليل خاص بهم وقول ابن الحاجب في تقرير المذهب وقيل كالفعل المعلوم الصفة كالمجهول الصفة مجهول فان فيه مذاهب ولا ما ساغ
جريان جميع تلك هنا فلا بد من ارادة واحد وهو المجهول تشبيه بالمجهول لنا اولا الصحابة كانوا يرجعون اليه فعله تاسيا . اقول انما
وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التاسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في تقبيل الحجر الاسود لولا اني رأيت
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك . رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة لديهم فان شئت لا يتعينا تعين حمل هذا الحكم
ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان مفاده في العرف ان الاسوة الحسنة
متحققة على من رجى الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتاسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة فيكون الفعل بصفة حاملا لا انه ايضا ومنها
بان مفاد الآية ان من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة وهو يستلزم ان من ليس له اسوة حسنة ليس يؤمن بالله واليوم الآخر
فيكون عدم الاسوة ملزوما لعدم الايمان فيكون حراما فيكون الاسوة واجبة قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه انه يلزم منه وجوب
التاسي ولو كان الصفة صفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشيء فان التاسي اي الاتيان على صفة الندب او الاباحة واجب لعينه
مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع ان بعض الاخبار يفيد الندب والاباحة لعينه مراعاة حكم الخبر
واجب فكذا التاسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع
وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن المتنفل المقتدي بالمفترض متبعا للمفترض مع الامام فلا يجوز هذا الاقتداء
لان الاتباع شرطه ولا يبعد ان يدفع بالتبادر فيقال بان المتبادر من التاسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة لكن حسن الكفاية
بالاتباع صورة شرعا والا في الاركان المساوية نعم واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء فوجد الاتباع صورة وصفته فيه ايضا ولنا
ثالثا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فانه يدل على التشريك وجودا وعدما لان مفاده
ان الله تعالى اوقع التزوج ليستدل به على الاباحة فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك والتاسي
قيل انما يتم هذا الدليل لو علم جهة تزويجه من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا عما نحن فيه اقول اباحة التزوج معلومة
من التعليل بنفي الحرج كيلا يلزم الاستدراك في العلة فانه لو كان واجبا لكان الاتيان به ضروريا لا ساغ للترك اصلا لما
ادى الى الحرج ثم لا فيكون التعليل مستدركا وفيه انه يمكن ان يكون التزوج واجبا عليه اظهار العدم الحرج على الامة في تزوج
ادعيائهم فيكون نفي الحرج علة الوجوب وفيه ان في الاظهار بالقول لمندوحة فانه يفيد الجواز فلا فائدة في ايجاب الفعل

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول ينفي الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان كثيرا ما يتحرج عن فعل المباح لما راى فيه
عن المهانة اذ تنفر الطبع وفعل الرسول المتزوج فيهما فلا يفيد في ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان
به المجادلة والتزويج لم يكن واجبا عليه وانما كان الميلان الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة فيما اعتبار الامة فمذاهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل
فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير مطرد فان الجماعة
سنة مؤكدة مع انه لم يتركها اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب
والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه
على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل ثبت عدم الترك فتامل فان احسن التدبر فتعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
ان يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ لا قربة في مباح وهو ظاهر وهذا هو مختار الآمدي من الشافعية والتوقف وعليه الشيخ
ابو الحسين الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى
ما آتاكم الرسول فخذوه والامر للوجوب الا بدليل صارف فالاخذ بالفعل واجب والجواب المعنى ما امركم به فخذوه لمقابلة وما نهاكم عنه
فانتهوا وثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب المثل الجواب المراد الاتباع في العقائد العلمية او العملية
او الاتباع في الواجبات المعلومة ولان الآية ليست مسوقة على العموم فان الافعال الجبلية لا يجب الاتيان بها كيف لا والا لزم على كل
تقدير من وجوب فعل يشمل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب او الاباحة اذ انحصر في نفس الامر فيه وجه الاباحة
او الندب لان التاسي في الصفة ضرورية كما مر فيكون مباحا او مندوبا وقد وجب في هذه الصورة الوجوب فيجب الضدان ان ورد عليه
بمنع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته اي ان كان الفعل المفعول بالاباحة غير معلوم الجهة بمنع كونه مباحا علينا هو واجب ويمنع كونه
واجبا على تقدير العلم يعني ان كان معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاباحة عليه يوجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلما قلتم ان الفعل الغير المعلوم
الجهة وجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا يوجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا
فلا يلزم الضدان فليس الاباحة في غير المعلوم مفروضا ولا الوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا بعيد عن الانصاف
ثم ان شئت هذا ايراد على قائلي الاباحة بان الفعل ان كان على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع عدم بيانه مما لا يجوز فان العادة الشرعية زيادة الاهتمام بحال الواجب وتبيينه وتاكيده فيه ثم يرد ان الوجوب بالتسمية وهو الاتباع
لا ينافي الاباحة لذاته يعني انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا
محذور كالاكل المحلوف عليه فانه بنفسه مباح ولكونه الوفاء لليمين واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلعوا اي الصحابة نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا فعلت فخلعنا والمحفوظ رايناك القيت
فالقينا فقال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد فاقرهم في التابعة ولم ينكر عليهم نفس [illegible] المتابعة [illegible]

بإخبار جبرئيل ان في نعليه اذى، فدل نسلم ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل فيما هي امر و انهم فهموا
وتحتمل انه يكون فهمهم الاستحباب او اختيار احد طرفي المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن خذوا عني ولو سلم
فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خذوا عني فرحموا انه نهي عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان
الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة مع انه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلوا كما رأيتموني اصلي فاندفع
ما في التحرير انه لم يقيد بعيد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قدمر وقالوا رابعا اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم
اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بمجرده الفعل
الجواب لانسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه الشيخان
ولو سلم انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان الجنابة مجملة
فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا خامسا الايجاب احوط فيجب القول به والجواب منع الكلية وهي كلية كلما كان احوط يجب بل انما هو
فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية اذا فاتت صلوة من صلوات يوم ونسيها يجب
عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة
او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
الغمام لا ينفيه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق النادبون قالوا
اولا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتاسي ولا مدح
على المباح الجواب التبليغ اعم صريحا كان او استنباطا والفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباطا وهو يعم الاحكام فينتج
الوجوب مقول انه تبليغ الوجوب ومن جملة للندب او الاباحة فقد مدة تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يجعل قوله اجوابا آخر تقريره
ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم
فقد ظهر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يجعل اشارة الى النقض وذلك ان تقول ان عادته الشريفة كانت
اكثر الاهتمام بالوجوب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا وبالغ فيه وح اندفع الجوابان فافهم وبهذا يختار
الاباحة والمدح بالتاسي لا بالمباح والتاسي مندوب فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه وقالوا ثانيا الغالب في افعاله
الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا الحاقا للنادر بالاغلب قلنا لانسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال
الظاهرية ولان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب
المباح وكما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة حرصا على التسهيل على الامة الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن
ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مختصا به وحيث انتفيا لانتفاء المعصية والخصوصية وذلك من ترتب الماذون الاباحة لعدم الامر
الزائد اذ المفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام
بالقرب فتعين اباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الامكان العام وهو مطلق الاذن اعم من
ان يكون مع الحرج في الترك ام لا الامكان الخاص وهيدا الاذن هذا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الثاني

لكنه لا وقد نفوا الزائد على الاذن من الحرج في الترك او استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك امتيازا عن الواقفية ولو لم ينفوا لكان قولهم قد لا بالتوقف اللهم ان يثبتوا جواز الترك بالاصل فافهم المتوقفون قالوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة منتهيا الى الانواع شتى من الوجوب والندب والاباحة فالحكم بانه ذا على الامة تحكم فوجب التوقف الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء فهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانعا من الانكار من اشتغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقد مر وجه التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يرى عنهما اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما علم حكمه بعد سيما في بدء الاسلام و ح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا التقرير المحرم لعدم التحريم فلا جواز اي فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذا سكت ولم يكن حامل للسكوت كعدم معرفة الحكم وسبق بيان الحكم وعدم الانزجار ونحو ذلك وهذا اولى لانه يرد بهذا العنوان على هذا الاخير ونحوه وهذا غير الاخير اذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم وان استبشر به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية وتمسك الشافعي بترك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهرا بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر به بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة تثبت النسب واورد ان عدم الانكار لموافقة الحق قوله فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل لحصول الزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وكان منشا طعنهم الاختلاف في لونيهما فانقلبت فلم ينكر لعدم الطريق ولو كان منكره الانكره قال واما ترك انكار الطريق فلانه كتردد كافر الى الكنيسة وترك الانكار عليه وفي هذا الترديد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المومنون فقد ثبت عندهم الحضار النسب في الفراش وكانوا عالمين ان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبد بشرع قبل بعثه قبل بشرع آدم وقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاشبه ما بلغه اي تعبده بشرع بلغه من الشرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بالشرع المنسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبيا وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع احدا من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شريعته كانت عامة وشرع عيسى كان مختصا بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم نفاه المالكية وجمهور المتكلمين منا المعتزلة قالوا التعبد لشرع يستحيل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

عليه واثبات الحق من النافين وهم بعض اهل السنة القائلين المبعثة التعبد بشرع غيره واقع وان كان يجوز عقلا وعليه القاضي ابو بكر من الشافعية
وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي والنزاع انما هو في الفروع واما العقائد فاتفاق
على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم متعبد فيها بالشرائع كلها وبه خاطبنا ان الناس لم يتركوا سدى من لدن آدم
الى آخر الايام قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ الحلم
ان يتبع بيد تقع من الدين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والبعثة منتفية واستدل الظاهر بروايات صومه وصلوته وحجه وذبحه
كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك الاعمال شرعية البتة يفيد علما ضروريا انه يقصد الطاعة بها فتلك الطاعات اما عرفت بالعقل
او بالشرع السابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني واجيب بان الضروري قصد القربة في طاعاته وهو اعم من موافقة الامر والتنفل
والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر وايضا يجوز ان يكون ذلك بالالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه
النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوقعت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة
العمل وهو لا تحصيل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة عادة ولم ينقل المخالطة قط قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد
يمتنع عن المخالطة بموانع منها عداوتهم اياه كما حكي في السير ان اليهود كلما رأوه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مع عمه
قالوا سيظهر منه ما يكون هلاك اليهود على يده ومنها لم يكن من الآحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا يحتاج اليها صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسألة
ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروها توطئة للمسألة الآتية

مسئلة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعثة وكذا الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر
ناسخ لكن على انه شرع لنا لا انه شرع من قبلنا بنحو آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الاكثرين من اهل القبلة المنع من التعبد
عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه اي على المنع القاضي ابو بكر والرازي صاحب المحصول والآمدي و
طريق ثبوته عند الحنفية قصص الله ورسوله بانه شرع من قبلنا بلا انكار ونحو الان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهي غير خالية من التحريف
ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من غلاظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحي متلو او غير
متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مومن ثقة لا يحتمل كذبه قلت هب انه لا يكذب لكن التحريف قد
وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التورية المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله و
سلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحي الله
صدقهم في الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل طريق معرفته اخبار الله تعالى ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامسا بل
صار داخلا في الكتاب او السنة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من الخطاب وبعده
ما لم يظهر ناسخ يرفعه لنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم صوم يوم عاشوراء حين اخبر ان يهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام قال انا احق بهذا او استدل اولا بقوله

صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان اللہ یقول اقم الصلوٰۃ لذکری فی ہی خطاب لموسی علیہ السلام فقد امرنا بالقضاء لما کان فی شرع موسی فیکون شرعہ وجب الاتباع اقول لا اسلم انہ تعبد بشرع موسی علیہ السلام بل عربہ للوحی الذی اوحی بہ وامر فیہ لوجوب القضاء ولعل الوحی الغیر المتلو فی حقہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام وافق الوحی المتلو الذی ورد فی حق موسی فلم یلزم التعبد بشرعہ فافہم ولا یبعد ان یقال ہب ان الامر بالقضاء ما یوحی الغیر المتلو بل ہو الظاہر لکنہ علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام قد ذکر المتلو الذی خوطب بہ موسی تائیدا وتقویۃ فلو لم یکن حجۃ لم یصح التائید بما لیس حجۃ بل بما ہو حرام العمل لا یلیق بشانہ بل لا یصح من عاقل فیلزم الحجۃ فوجب التعبد بہ واستدل ثانیا بایات امر فیہا باقتداء الانبیاء السابقۃ صلوات اللہ علی نبینا وآلہ واصحابہ وعلیہم کقولہ تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا وقولہ اتبع ملۃ ابراہیم حنیفا وما کان من المشرکین وقولہ فبہدیہم اقتدہ واجیب بان ذلک الاقتداء المامور بہ فی العقاید والکلیات الخمس من حفظ الدین والعقل والنفس والنسب والمال ولیس عاما ضرورۃ ان بعضہا منسوخۃ البتۃ الثالثون قالوا اولا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذکرہ معاذ ولم یذکر فی حدیث معاذ وصوبہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام قلنا لم یذکرہ لان الکتاب یشملہ فلا حاجۃ الی الذکر فالملازمۃ ممنوعۃ وشمول الکتاب لان قصص اللہ تعالی لوجوب التعبد بہ عندنا ولک ان تقول لان الکتاب والسنۃ یشملانہ وقد تقرر الجواب بان الکتاب یشمل التوریۃ والانجیل وغیرہما لانہا کتب ونما کمل علیہ کلامہ لانہ بعید خلاف المعتاد اذ المتبادر من کتاب اللہ فی عرف الصحابۃ القرآن الشریف او لم یذکرہ لانہ قلیل جدا وانما ذکر ما ہو منشاء اکثر الاحکام وقالوا ثانیا الاجماع علی ان شریعتنا ناسخۃ لشرائع التی قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شرعنا ناسخۃ لما خالفہ من الاحکام لا مطلقا لجمیعہا حتی لا یکون الکل حجۃ کالقصاص وحد الزنا وغیرہما فانہا ثابتۃ غیر منسوخۃ وقالوا ثالثا کان ینتظر الوحی اذا عن لہ حادثۃ ولم یراجع الیہم بمعرفۃ حکمہا فقط ولو کان شرعہم حجۃ لحکم بہ ولم ینتظر وراجع الیہم بمعرفۃ الحکم فان قلت قد راجع الیہم فی الرجم وحکم بما فی التوریۃ قال اما الرجم بالمراجعۃ الیہم فالالزام ایاہم یقولون ان حکم الرجم لیس فی التوریۃ قلنا الانتظار وترک العمل بالشرع المتقدم فیما علم بطریق صحیح وہو الوحی بانہ شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل یعمل کما فی صوم عاشورا واما عدم المراجعۃ الیہم فلتحریفہم الکتاب وکذبہم علی اللہ تعالی فلا وثوق بقولہم فافہم

مسئلہ قال الشیخ ابوبکر الرازی منا والامام ابو سعید البردعی بکسر الباء الموحدۃ وفتح الدال والعین المہملۃ منسوب الی بردعۃ من اقصی بلاد اذربیجان والامام فخر الاسلام البزدوی وشمس الائمۃ السرخسی قدس اسرارہم واتباعہم ومالک والشافعی فی القدیم القول وواحمد فی روایۃ رحمہم اللہ تعالی قول الصحابی فیما یمکن فیہ الرای ملحق بالسنۃ لغیرہ ای لغیر الصحابی فیجب علیہ تقلیدہ وترک رایہ لا لمثلہ ای لا ملحق بالسنۃ فی حق صحابی آخر فلا یلزمہ تقلیدہ ونفاہ الشافعی فی قول الجدید والشیخ ابو الحسن الکرخی منا وجماعۃ وعلی نفاہ استقر اصحاب الشافعی وقالوا قولہ وقول مجتہد آخر سواء وقیل قول الشیخین الامامین امیری المومنین ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ملحق بالسنۃ فقط دون اقوال آخرین من الصحابۃ وینبغی ان یکون النزاع فی الصحابۃ الذین افنوا اعمارہم فی الصحبۃ وتخلقوا باخلاقہ الشریفۃ کالخلفاء والازواج المطہرات والعبادلۃ وانس وحذیفۃ ومن فی طبقتہم کالائمۃ الفقہ فان اکثرہم لم یحصل لہم معرفۃ باحکام شرعیۃ الا التقلید او اللہ اعلم والنزاع فیما لم یعم بلواہ واما فیما عم البلوی بہ وورد قول الصحابی مخالفا لعمل المبتلین فیجب لا الاخذ بہ بالاتفاق لانہ لا یقبل فیہ السنۃ فلا یقبل ہو بالطریق الاولی بل یحمل الشبہۃ بہ ولا یختلف بہ بین الصحابۃ فانہ لا یجب فیہ الاخذ بل یجب التامل فیما یوافقہ

الرأي يوافقه ولا يكون بحيث سكت لما قرن عنده عليهم به فانه اجماع سكوتي وتمامه بالاتفاق قال الشافعي اولا لو كان مذهبه حجة لكان
قول الاعلم الافضل من الصحابي حجة على غيره واللازم باطل بالاجماع اذ لا ترجيح للاعلمية لكون حجة الا كونه كذلك اي اعلم وافضل اولا لقطعية
اقول لا اسلم انه لا ترجيح للاعلمية الا الاعلمية والافضلية بل الصحابة نحن نسلم من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن لما علم من
عادتهم الشريفة المعلومة بالنقل المتواتر والعقل يقتضي ان غلب فافهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا تقليد لمذهبه لترجيح بانه اسبق
بالرأي وعبارة فخر الاسلام مشيرة اليه وما اجاب به في شرح المختصر الصحابة يجوز ان يكون لهم تأثير في الحجية فالعلة المعينة فلا يلزم من
حجية قول كل اعلم وافضل فاقول مندرج بانه لا اعلم الا اعلم الشرع فلا مدخل للصحبة في الحجية فتأمل ولك ان تقرر الجواب بان بركة
الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم التجاوز في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه مقايسا نقلا لما عند الله من الحكم
وهذا المسلك جيد فان مثل هذه البركات توصل الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وتوهم الالزام فيما
فيه بالقياس بالرأي او لم يصرح وقال الشافعي ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لما نقل بعض الصحابة بعضا في
الاحكام بوقوع الاختلافات في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد اذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التعارض
فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجة احدهما في نفس الامر لكن جهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف
ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله تعالى وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان الصحابة اذا
كان اثنان يا فاذا اختلفت فالحق احدهما في نفس الامر لكن جهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم
الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف او يميل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجيء وقال الشافعي ثالثا
لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن يأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد اذ اخذ الحكم
من الدليل ليس بتقليد افافهم قال فالمثبت تقليد الصحابي عموما او كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ما له وعليه وقال المثبت خصوصا تقليد الشيخين فقط اولا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في الحديثين المقلدون
وهو ظاهر في الاول جدا اذ لا بد لخطاب المشافهة من مخاطب موجود وهم الغير الصحابة والجواب عن الشافعي بان غاية ما يلزم
وجوب اقتداء انهما لا تقضي اقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلى
وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض
عنهم ففوض التعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولي امير المؤمنين عثمان الخلافة اي هذا الشرط فقبل فيه وتم
ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وجوبه كيف ولو لم لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعة
في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه احتياط في الاجتهاد وكل ميسر لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما ثبت عنده تقليد الصحابي
فيما لا يدرك بالرأي عند الصحابي يجب اتفاقا كتقدير اقل الحيض بقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي و
عثمان بن ابي العاص عزاه في التيسير الى جامع الاسرار فان التقديرات مما لا يهتدي اليه الرأي فان قلت قد جرى الرأي في

عنه صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم مرفوعا اقل الحیض ثلثة ایام واکثرہ عشرة ایام فہہنا عمل بہ لا بقول الصحابی وہو الحدیث وان کان فی سنده ضعف لکن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتجاج کما بینه الشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر قلت لا باس به غایة الامر انه قام دلیلان علی مطلوب واحد مثال آخر روی زید بن عن ام نہس قالت جاءت ام ولد زید بن ارقم الی ام المؤمنین عائشة فقالت بعت جاریة من زید بثمانمائة درہم الی العطاء ثم اشتریتہا قبل حلول الاجل بستمائة وکنت شرطت علیه ان بعتہا فانا اشتریتہا منک فقالت لہا عائشة بئسما شریت وبئس ما اشتریت ابلغی زید بن ارقم انه قد ابطل جہادہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لم یتب منه قالت فما یصنع قال قالت عائشة فمن جاءہ موعظة من ربه فانتہی فلہ ما سلف وامرہ الی اللہ وہی رضی اللہ تعالی عنہا والحکم ببطلان الجہاد لا یکون بالرای فلا بد من السماع فانقلت یجوز ان یکون الوعید لما انه باع الی اجل مجہول وہو العطاء او لاشتراطہا علیه شراء نفسہا وشرط الفاسد یفسد البیع وکذا الاجل المجہول قلت لو سلم ان یوم العطاء کان مجہولا وان الشرط المذکور وقع فی العقد انہا قالت بئسما شریت واشتریت ابلغی اہ فقد رتبت الوعید علی شراہا منه وان کان بیعہا ایضا فاسدا فقد ظہر ان شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن لا یجوز وذلک ای وجوب التقلید وکون مذہبه فی حکم المرفوع لانه لا بد من حجة نقلیة لان الفتوی والعمل من غیر حجة شرعیة حرام والصحابة بریئون عنه بعد التہم فالحجة عقلیة او نقلیة والاول ینتفی بالفرض فتعین الثانی فله حکم الرفع فمذہبه دلیل الدلیل کالاجماع وتقض بالصحابی فانه ینبغی ان یجب علیه التقلید ایضا لان المرفوع یجب الاتباع علیه ایضا وتقض بتقلید التابعی فیما لا یدرک بالرای لانه لا بد من حجة نقلیة ایضا اقول لتخلف ای تخلف المدعی ممنوع بل یجب علی الصحابی اتباع قوله وعلینا اتباع قول التابعی فیه لا مطلقا بل عند عدم الریبة باتحاد المذہب من غیر حجة ولذا عمل زید بن ارقم بقول ام المؤمنین لکن للصحابة ان یرتابوا بعضہم فی بعض فلا یعمل بعضہم بقول بعض اما نحن فلا نتکلم الا بخیر ولا نرتاب فیہم اصلا لان قیام الحجة عدالتہم کالشمس علی نصف النہار فلا یجوز لنا ترک التقلید واما التابعی فیجوز لنا الریبة فیه ایضا لعدم دلالة النص علی عدالة التابعین وانما الظن باستقراء الحال فتدبر وقد یجاب عن الثانی بان اتخاذ الصحابی مذہبا فیما لا مجال للرای فیه دل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قویا ان سمع فیه شیئا فہو قطعی عنده ثبوتا ثم ہو شاہد للقرائن فلا یخطئ فی فہم المراد فمذہب الصحابی دلیل الدلیل واما التابعی فلیس ہو سامعا فالمسموع لیس بمقطوع الثبوت وہو غیر شاہد للقرائن المفہمة یجوز علیه الخطاء فی فہم المراد وظن ما لیس دلیلا دلیلا ومع ذلک العدالة غیر منصوصة فاضمحل فیه ظن الدلالة علی الدلیل فافہم

تنبیہ لا روایة فی المسئلة المذکورة عن الامام ابی حنیفة وصاحبیه بل اختلف عملہم فتارة یقلدون وتارة لا فلم یقلدوا فی اعلام قدر راس المال المشاہد فی السلم لان الاشارة کالتسمیة فی المعرفة والتعیین یرتفع بہا الجہالة وشرطه بقول ابن عمر وقد عزی الی امیر المؤمنین عمر ایضا فلم یقلدوہ وقلدوا فی ضمان الاجیر المشترک فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة لا کالحرق الغالب بقول امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہه رواہ ابن ابی شیبة وروی الشافعی عنه رض انه کان یضمن الصباغ والصائغ ویقول لا یصلح الناس الا ذلک ونفاہ ای التضمین ہو بناء علی انه امین فلا یضمن کالمودع الا اذا وجد التعدی فلم یقلدوا وقلدا اہ لکن قال الشیخ عبد الحق دہلوی فی فتح المنان فی تائید مذہب النعمان قال ابن المبارک قال ابو حنیفة ما جاء من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابه وسلم فعلی الراس والعین وما جاء عن اصحابه فلا اترکه فہذا نص صریح منه علی انه یقلد الصحابة واما عمله فی بعض المسائل علی خلاف قول الصحابی فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر

كما قيل في مسئلة التصبير ان امير المؤمنين علياً كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فهم من قبيل التابعي ولولا انهم لقنوا او رأوا
الصحابة في عصرهم فليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المشاهدة من السماع ومشاهدة القرائن والاصل الصحابة وروى عن الامام
اذا صحبت الصحابة سلمنا لهم وان جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير
كذا في التوشيح وان صح هذا فيرشد الى ان اجماع الصحابة يوجب العمل والاعتبار بالتابعين عند عصرهم فاستدل الشيعي على صحة
تقليده بان شريح وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فبقي قاضياً الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ودونه
آله الكرام وبعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله ابن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فاعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم
بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين شهد الامام الحسن رضي الله تعالى عنه لعلي وهو اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه لا يقبل الاب
شهادة للابن حين جاء امير المؤمنين علي كرم الله وجهه مع يهودي نصرانياً فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح البينة
منه فجاء بالامام الحسن رضي الله عنه وقنبر فقال اقبل شهادة مولاك ولا اقبل شهادة ابنك فاتبع امير المؤمنين علي وانقذ الدرع فاسلم اليهودي
وكان معه الى ان استشهد بصفين وخالفه مسروق وهو ايضاً من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح
الولد الى شاة وقال ليس لده خيرا من اسماعيل فرجع ابن عباس عن قوله لا يفيد غير قوله فاستدلال الشيعي فان غاية ما لزم منه
ان مخالفة التابعي للصحابي تصح وانما الحجة من اين ثم يدل على عدم تقليد التابعي الصحابي وهذا ايضاً غير تام عندنا بهذه الحجة فان شريحاً
وان خالف امير المؤمنين علياً كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في
فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ ابي بكر الرازي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده
ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استأجره وخالفه مسروق مسلم
سليمان مخالفا للحكم داود وفي الحرث والولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

لا تحقق الا بوحدة من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لابد
ان تثبتها في نفس الامر اذا كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانا
قطعيا كما اذا كان الحجتان مقطوعتين او ظنيا كما اذا كانتا مظنونتين بل تصور التعارض ظاهراً في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطأ
في فهم المراد او في مقدمات القياس ونحو ذلك يقتضي ذلك على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر و
في سائر كتب الشافعية تحكم اقول الا ان يجوز مع المساواة تخلف عن المدلول في احدهما في الظنيين فيجوز ان يكونا ماخوذين في المدلول
لكن تخلف احد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى ان هذه مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة البتة فان
الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض
مع عدم المزية ممتنع في القطعيين وكذا الحاقين واما الامارتان فلا يتعارضان ايضا عند الكرخي واحمد خلافا للجمهور ثم حكمه التخيير عند القاضي
ابي بكر والجبائي وابنه ابي هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذي الشارع منزه عنه فقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا للجهل وحكمه النسخ ان علم المتقدم والمتاخر ويكونان فالمتاخر
له وهذا ظاهر جدا او لا اعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بقدر
الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير بينهما ايضا لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر او باطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى
ما دونهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى ما دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنين
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين يسقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف فيصير مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه قيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ الهداد في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتين الآيتين من نوع
واحد عنى الصادرين عن متكلم واحد لا يعتبر عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره الاول كما اذا شهد شاهد بمجازفة ثم الآخر
مناقضة للاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ذا السقط قول الآخر فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقتا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه ان عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان وبين الكلام مبسوط ولا يفقهه هذا العبد حق الفقه
لان السنة ليست الا بوحي اذ لا حكم الا الله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي والتعارض انما وقع بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد وايضا الكلامان الصادران من متكلم واحد صادق فيه لا يقبل ولا يمشي قطعا سواء في المطابقة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس له فضل على ذينك الكلامين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل لانهما ليس بمقطوعي
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض اوجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتها وهو التعارض واما الفرعان فثمرة شجرة فاسدة ونقض ما هو الحق
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس الموافق
لمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة وذا لا يمكن ان يقال نعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو ايضا معارض
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير فذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يعتبر الدليلين متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو دون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضة ثم تساقطا
للمعارضة فكانهما لم يثبتا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الباقي
فتامل فيه وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رايت في بعض كتب الاصول ان القياس ان يرجح كلها لكن الاجماع
قد انعقد على ايدار القويين والعمل بالادنى واذ ثبت انه يعمل الادنى ههنا فافهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فاحينا الى الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة
ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى خبر الآحاد ثم الى اقوال الصحابة والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لايكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فتعين ان يكون الكتاب والسنة وكانت
متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ فعند تعارض الآيتين المنسوختين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ما خالفه فقد ترجح
ترجيحا قطعيا والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة
المعارضة للآية كما تعارضها آية اخرى لا يحصل عندها فلو اخذ بها يلزم تعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن ههنا اندفع ما في التلويح
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا
فبقي الخبر سالما عن المعارضة فنقول يمكن ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة
ولا يحتاج الى ما اجاب بجواب قاسم بان خبر الواحد لما كان ضعيفا غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعا للآية الموافقة فصلح مرجحا
وقد عرفت فساده ولا يحتاج ايضا الى ما اجاب به الشيخ ابن الهمام ان التساقط انما هو للدليلين من نوع واحد ويعمل بنوع آخر والآية الثالثة
من نوع المتعارضين وقد عرفت فساده بوجه آخر ايضا وههنا بحث آخر وهو ان الآية والسنة المتواترة اذا تعارضا تساقطا ايضا كما زعمه
الشيخ ابن الهمام فلم الثالث ما اورده الشيخ ابن الهمام ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأي وهو غير الخبر فكان حجة فيصار
عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأي وحينئذ ان لا يصير عند تعارض الاخبار لان حجيته الخبرية مستعينة فهو ايضا خبر فليس الا
حينئذ ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين والمتكلم بهما واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود رضي الله عنه ايضا اذا
فيما رضع فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال ومراد المشايخ باقوال الصحابة الا اقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المستوفى
من تقسيمهم والتحقيق فيه ما نقص عليك ان الصحابة منهم مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من بشر فوزا بالجنة
بعينه وبعضهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني ظاهر انها انما يدل على السماع ظنا لاحتمال الفتوى من غير
دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم انكانت راجعة الى الخبر لكنها دونه لكنه واما اقوال الفريق الاول فالكان كون فتواهم
من دليل متعين القطعية عند التتبع لكن كونها مما لا يدرك بالرأي غير مقطوع به بل غاية الامر ظن وغاية العلم انه لا يصل اليه رأينا
واما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم اعلى من رأينا اذ هم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الصحبة
احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأي فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأي قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر
السماع فيكون ادون من الخبر الصريح اذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيعمل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة
فيعمل به واما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي
بدري رضوي ذي مناقب عليه متفق عليه بالعدالة والفضل نص الحكم الذي صح فيه مرفوعا تمسكوا بعهد ابن ام عبد
فافهم به الاوجه الاوفق فالعمل بالاصل لانه فان العمل بالاصل عند عدم دليل العمل متأصل في الباب
كما في سؤر الحمار فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر كما
في الصحيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للسائل عن اكل لحوم الحمر الاهلية كل من سمان

[illegible]

اموالكم رواه البخاري والحرمة آية النجاسة والحل آية الطهارة فقد تعارضا وليس ههنا اصل يقاس عليه فان كان السؤر فالعلة فيه الضرورة الشديدة وليست مثلها في الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وان كان السباع فليس فيها ضرورة اصلا بخلاف الحمار فقررنا الاصول وهو ان الماء وجد في الاصل طاهرا فلا يتنجس بالشك ولا يطهر المتوضي لانه كان محدثا في الاصل فلا يزول الحدث بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا اورد عليه ان الحرمة يجوز ان يكون للكراهة وليس الحل من لوازم الطهارة قطعا لان التعليل يكونه كما مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكراهة وههنا بحث فان حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض اصلا ولاجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة توجب الطهارة فقد تعارضا وفيه اولا ان الطهارة ح ثبتت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانيا المعتبر الضرورة الشديدة كما في الهرة وقد مر وليست فالاولى ان يقال عارضه حديث الركوب على الحمار والخلو عن المخالطة بالعرق ولا قياس وبحث آخر هو ان الماء لما كان طاهرا والحدث ثابتا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا يقتضي تقرير الاصول ان يهدر الحجتان ويصار الحادثة كان لم ينزل فيها شئ والماء كان في الاصل طاهرا فيبقى على طهارته فاذا الاقي العضو ازال الحدث فلم يبق في اليد شئ يحكم بضم التيمم الا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم ليس مقتضى الاحتياط ضم التيمم لانه وان كان مزيلا للحدث لكنه ليس مزيلا للخبث واستعمال هذا الماء كما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس الاعضاء فالتيمم لا ينفي بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اراقة الماء ثم التيمم وهذا الاشكال وان استصعبه الاذكياء ايراده هذا العبد سهل الانه فائح فانا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي اهدار الحجتين من البين وان الحادثة كانها لم ينزل فيها شئ الا انهما كما لا تدلان على نجاسة الماء وطهارته كذلك يدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدر كان لم ينزل شئ في النجاسة والطهارة شئ وكذا في زوال الحدث وعدمه كانه لم ينزل شئ والاصل في الماء الطهارة فحكم بها والاصل في البدن الحدث فحكم به وبعدم زواله باستعمال هذا الماء كيف وليس الحكم بزوال الحدث الا امر تعبدي بآية او شرع واذا اهدر الحجتان ارتفع من البين والتيمم عرفت مزيلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال ازالته قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط واما ضم التيمم فامر حتم ولما حكمنا بسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع من الدليل وهذا الاحتمال مهدر فلا وجه للاحتياط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة ثم اورد بحث آخر هو ان الحجتين اذا تعارضتا فواحدة منهما منسوخة في نفس الامر او باطلة فلا حكم في نفس الامر الا لواحد فالاشكال في السؤر ليس من الشارع بل منا لجهلنا فهذا الحكم منا لا من الشارع ذلك ان التجنب عنه انه ليس المقصود ان قد اشكل بل المقصود انه لا بد منها من تقرير الاصول وهو يقتضي ان يكون الحكم كذا ويظن ان حكم الشارع في سؤر الحمار والبغل استعمال الماء وضم التيمم وهذا امر ممكن لا يابي عنه العقل ويهدي اليه الدليل واما انه صواب مطابق فلا بد عنه هو كسائر الاجتهاديات بل لا يبعد ان يقال ان الحكم من الشارع كفاية احدهما من الوضوء به او التيمم لكن اذا كان الامر مشكوكا عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فتامل فيه وقد يعترض بالضبع فان احاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك ايضا وجوابه ان القياس هناك على السباع ممكن لوجود العلة المشتركة بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء اي قبل التحري بان يعمل باحدهما بالتحري
ويجب التحري فيعمل به خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ الاظهر لانه ليس دليلا
تحته حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا فلا تعيين احدهما للعمل لعدم الترجيح بقي انه باحدهما لا على التعيين وهو التخيير لكن لا بد
من التحري فان لشهادة القلب تاثيرا لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد
يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بنفي واحدهما ولم تتعين النافي فلا اعتبار للتحري وجوابه ان المقصود
انه لم تطلع على النفي وبالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها مبنية على التعيين بما وقع التحري واليه فهو متفرس به من الفراسة
فتامل فيه كما في القبلة وقول الصحابي عند من يقول حجة وان كان قبيل القياس لكنه كقياسين خلافا للمصير الى القياس ان
يسقط ويعمل بالقياسين بل يعمل المجتهد بما شاء لكن ينبغي ان يتحرى فيهما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسنة
يقتضي سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأي
فرجعا الى القياسين وتساقطا فيها فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
تساقط النصين ان الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف في
بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام المخصوص مثلا القصور منافي النقل او الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن المنسوخ لم يتعين بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
باحدهما بل يحرم منهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى
لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضا ولا ترجيح و
لم يعلم فساد احدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا وذا
لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلا ولما كان صحتهما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل
بالخطأ بيقين وهو باطل ضرورة من الدين واتفق ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي وعند قيام كل فات
الظن فيلزم ان يعمل باحدهما يبقى الآخر قائما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب
فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما قررنا اندفع ما أورد
ان النفي والخبر المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل بكل خيرا ولا حاجة الى تحكيم القلب فافهم واندفع ايضا ان القياس
دليل من دلائل الشرع نتيجته الوجوب والحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
لايجاب العمل نتيجته لا لان نتيجته ثابتة في نفس الامر بل وضعه لان يعمل به وان كان خطأ نتيجته لان الظن في صلبه ا ر
غاية التعارض العلم بان احدهما خطأ لا على التعيين وكل منهما موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
بخصوصيته خطأ فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما بلا
شهادة القلب ثم انه لو صح التعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم
واندفع ايضا ما قيل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعام المخصوص في بعض السنن فهو اقوى في افادة الحكم

منها فالعام المخصوص ونظائره انما وضعت للعمل به وان كان خطاء فلابد ان يخبر بتعارضهما وجه الامر فصح ان الكتاب والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها لكن انما تعبدنا بالظنون لتفهم المراد وجهلنا بالتاريخ ولم يوضع للعمل بهما وان كان خطاء فالتعارض فيهما يفسد الحجية للقطع بخطاء احدهما وتساويهما في كل وجه فتنتفي الحجية ويجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بنتيجته وان كانت خطاء فالتصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جار في اقوال الصحابة اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطاء وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رأيهم فليس فيه احدهما منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصارا كالقياسين فتامل واعلم انه ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة ينبغي ان يعمل بهما عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابي موافقا لاحدهما مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابي انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين العاملين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد متغاير للآخر و وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز والبقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام ما وراء الخاص كالتخصيص لتنافيه وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ الهـ. اذ الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح و التحديد هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فاولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحا وليس فيه ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا اسبق لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رح قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نفر من عرينة وعكل فاجتووا المدينة فامرهم ان ياتوا ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يوكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة بول ما يوكل لحمه مع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحلل التداوي بابوال الابل بل المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا للمتعلم للتخلص فمنها ما بين قراءة النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المقتضيين احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل ورجح حمل الجر على الجوار وكون المجرور معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المصنف وقال وجعل الجر على الجوار معارض بالنصب على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس حملا على المحل فانه مفعول محلا فلا اولوية بجعل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا نقنع

اليه فكان من حقه ان يجب للجوار فقال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتوارث فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل على الجوار

ومسح لا توجيه لما ذكر اقول لك ان ترجح الغسل على المسح بان الرجل محل التلوث فيناسبه الغسل ابدا كاليد دون الراس فانه

لا احتمال للتلوث وتعيين ثابته من تخفا وفان الكلام في ازالة النجاسة الحكمية وانما المسح او الغسل فلا دخل فيه للتلوث الا

ان يقال الظاهر وقوع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابق لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث

احرى والیق بان يعتبر نجسا حكما ولانه ورد بهذه النجاسة الاعتبارية ورد به حقيقة في الحكم فافهم وقال العبد الوضوء كالغسل

في تطهير البدن فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء المطهر كالغسل فينبغي ان يجب غسل كل البدن في الوضوء لكن كان فيه حرج عظيم فاقيم غسل

الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من المغسولات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الراس ايضا فقد منه لتعليله واكتفي في

الراس بالمسح دفعا للحرج اذ في غسل الراس مشقة مع ان كثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن التناقض بان

المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجاز عن الغسل لتواتره عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام في كل طبقة حتى

وصل الينا فقد رواه ازيد من ثلثين صحابيا وهلم جرا وليس المقصود تعيين عدد الرواة بل اعلام التواتر وان شئت زيادة

تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة

متاخرة نزولا عن كثير من القرآن والوضوء كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله

واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وهو الذي

بقي الى الآن المتواتر والمتوارث وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجر ايضا ما يتقدر بلفظ المسحوا

واراده معنى الغسل لما بينهما من المشابهة او يكون معطوفا على ايديكم والجر للجوار وهذا الطريق مقبول مما لا شك فيه اصلا و

ما قيل الغسل مسح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل والاسالة بلا اصابة فلا غسل بدون المسح فالحمل بالغسل عمل

بالقرائتين فلا اصابة فيه للحق بل لا مسح اي لا يقع المسح الى الغسل فان المسح اصابة البلل من غير

اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متباينان مندرجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احدهما الآخر وهذا الا

توجيه له الى قول القائل لان مقصوده الترجيح بالاحوطية يعني الحمل لقراءة النصب احوط فانها موجبة لفرضية الغسل وهي تخرج

من العهدة بيقين اذ به تحقق المسح مع شيء زائد مباين له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ايضا لوجود اصابة

البلل كما لو غسل الراس في الوضوء يخرج من عهدة المسح ايضا وان كان الفرض هو الغسل يخرج عنها ايضا لانه ادى ما فرض

عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مباين فافهم فان كلام القائل احق بالقبول وقيل الجر

مع الخفين والنصب بدونهما يعني قراءة الجر محمول على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين

وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالف لما قالوا ان المسح

ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ان يكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في الحاشية

والحق انه لا ورود لذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخف وانما النص المفسر السنة وهو لا ينافي

حمل الآية عليه واما نقصانها في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير فانه اذا حمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال المتخفف

وما قیل ان المسح ثبت بالسنۃ علی طریق الزیادۃ فمردود لا یلتفت الیہ فان المسح الخفین شرع من قبل وبقی الی الآن ویوم القیمۃ فلا نسخ
بل ہذا اولی فانک قد عرفت ان الآیۃ مقررۃ للوضوء الذی کان من قبل وقد کان علی المتخفف المسح وعلی عاری الرجل غسل الرجل فالنص
فقد نزل الآیۃ بقراتین ہادیتین الی فرائض وضوء المتخفف والعاری وما قیل انہ یلزم علی ما ذکر ان یکون مسح الخف ممتدا الی الکعبین مع انہ
لا غایۃ لہ فساقط لان الغایۃ ح لا یکون غایۃ للمسح بل للتخفف المفہوم من الآیۃ والمعنی واللہ اعلم وامسحوا بارجلکم حال کونکم متخففین ساترین
الی الکعبین اشارۃ الی ان لا مسح اذا کان مکشوفا شئی من الرجل الی الکعب فافہم فان ہذا الوجہ فی غایۃ الحسن واللطافۃ ومنہا التعارض
الواقع بین التشدید الواقع فی قولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن فاذا المانع من الوطی الی الاصل الواجب بالانقطاع لان
التطہر والاطہر مبالغۃ من الطہارۃ وہو الاغتسال والتخفیف المبیح للوطی قبلہ بعد الانقطاع کون حال التشدید والتخفیف فی
یطہرن الواقع فی قولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن فاذا تطہرن فاتوہن من حیث امرکم اللہ والخلاصۃ ان التعارض بین
القراتین ان احدیہما یقتضی حل الوطی بعد الانقطاع قبل الغسل والاخری یقتضی الحرمۃ ہذا انما یقتضیہ کلامہ وفیہ تامل فان حرمۃ الوطی
قبل الاغتسال فی قراءۃ التشدید بالعبارۃ والحل فی قراءۃ التخفیف بالاشارۃ ولا تعارض بینہما بل العبارۃ مرجحۃ والاولی ما فی تیسیر التیسیر
کلام الامام فخر الاسلام ان قراءۃ التشدید یقتضی ان یکون غایۃ الحرمۃ الاغتسال وقراءۃ التخفیف یفید ان غایۃ الانقطاع المقدم علیہ فیصیر
ولا یکون بحکم غایتان وثبوت کل من الغایتین بالعبارۃ فافہم وتخلص عن التعارض بحمل قراءۃ التشدید علی الاقل من العشرۃ والمعنی
ح واللہ اعلم لا تقربوہن حتی یغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرۃ ایام وبحمل قراءۃ التخفیف علی الاکثر من مدۃ الحیض والمعنی واللہ اعلم
لا تقربوہن حتی ینقطع الحیض بعد مضی العشرۃ فانقلت فی معنی قولہ تعالی فاذا تطہرن اہ وقال فی التحریر ح المبنی ظہر ان
الکتابین بمعنی بان وہذا التخلص من قبیل الحال وقد یناقش بان القراءتین کلام واحد لا یحمل ان یحمل علی معان مختلفۃ کیف
لا ولیس مجموع القرائتین قرانا حتی لو نذر ختم القران وقرأ الکل بقراءۃ واحدۃ تم الختم وکذا فی التراویح فالقراتان کلام واحد
انما المناجوز القراءۃ بطریقین فلا بد ان یکون مضمونہما واحدۃ فلا یصح حمل احدہما علی معنی والآخر علی معنی آخر والجواب عنہ ان کلا من القرائتین
کلام منزل من اللہ تعالی قطعا ولذا جاز کل منہما فی الصلوۃ الا ان اللہ تعالی امرنا بالقراءۃ لکل بدلا فلا یعد ان یرید بکل و
من الکلامین معانی مختلفۃ بل ہو المتعین فان الاصل فی الکلام ان یراد بہ ما وضع لہ ولو سلم انہما کلام واحد فلا استبعاد فی ان
یراد بہ معان بحسب اختلاف الالفاظ ولیس ہذا کاستعمال المشترک فی معان ولیس ہذا خفیا علی من یتتبع کلام الشعراء والبلغاء
فافہم ثم بقی ہہنا کلام ہو ان ہذا الحمل لا یفہم من الکلام بل یصیر الکلام بہ کاللغز فلا یصح فی کلام الشارع والیہ فیہ نظر ثان فانہ لو حمل للزم
حرمۃ الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرۃ قبل الغسل وان لم یغتسل یوما او یومین او اکثر وہو خلاف المذہب بل المذہب انہ اذا مر وقت
الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا فانقلت ارقیم وقت الاغتسال مقامہ فی جواز الوقاع قلت ہذا ابطال النص لا بد لہ من نص اقوی
منہ ولیس فلا یصح ہذہ الاقامۃ فافہم التفصیل ثم لا یحمل فیہا علی الاغتسال ویکون یطہرن بالتخفیف بمعنی یطہرن فیکون الحرمۃ الی الاغتسال کما علیہ الشافعی
بل ہذا ادنی کیف ویطہرن بالتشدید بمنزلۃ المقید من یطہرن بالتخفیف فان الاغتسال لا یکون الا بعد الانقطاع الذی ہو الطہارۃ
وقد تقدم ان المطلق والمقید اذا وردا فی حکم واحد وجب حمل المطلق علی المقید مع انہ قیل طہر مشترک جاء بمعنی اغتسل ایضا
قال فی القاموس طہرت انقطعت وطہرت اغتسلت من الحیض وغیرہ قلنا سوق الکلام ان لا مانع من الوطی الا الاذی قال اللہ تعالی

سبانه تمنع الحيض قل هو اذى فاكثر قول الشارع في الحيض وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وجبت العبادات ولا توقف
بعد المقتضي وهو الملاك الصحيح هنا وعدم المانع وهو الاذى فيما نحن فيه فتدبر وقد يناقش بانه ليس المراد بالاذى النجاسة المرئية فان
النجاسة في النفساء موجودة على كل حال بل المراد الاذى الحكمي وهي موجودة الى الاغتسال فيوجب الحرمة اليه ولك ان تجيب عنه
بانه يجب ان الاذى ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرئية التي تتنفر عنها الجبلة الانسانية وهو الدم او القذر
الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسات وقد ارتفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية لكن هي نوعان نوع
يمنع اهليته يشترط فيها الطهارة وهو دوامها لا يشترط فيه كالصوم ونوع اخر يمنع اداء ما يشترط فيه فقط كالجنابة فالمراد
بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطء بالاجماع والا لحرم وطء الجنب فكيف لا يراد
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا الجنب ولا تزيد الوقاع على الصوم قطعا
في اشتراط الطهر من الاذى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض وهو يرتفع بالانقطاع فلا معنى لحرمة الوطء قبل الاغتسال
فان قلت قد ثبت سابقا انه لا يصح التخليص المذكور سابقا والان ثبت ان التخلص ليس فيه الا تسليم فيه ما ذكر وجه تخليص بالتحمل
ان تخليص بان يحمل قراءة التشديد على التخفيف وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فان تفعل يجيء بمعنى فعل كثيرا لكن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال
الدم باق فان الدم قد يدر وقد لا في اثناء المدة فمقتضى الاحتياط ان تحرم الى ان يظن الانقطاع لكن اذا مرت الاغتسال الطهر فيه
فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاهرة شرعا من الاذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها وهو كان مانعا عن حل الوقاع فيحمل الطهر
ولا توجه فان قلت كيف يحمل الاطهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهير حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع و ١
لا ينفع مجيء تفعل بمعنى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا نسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تتحقق في الاغتسال
فانه نوع من المبالغة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرد منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جاء بمعنى تنزه الخ واللغة لا تعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو اذ
يفيد احدهما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالغموس وهو الحلف
على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة فدخلت في ما كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان يفيد عدمها في الغموس اذ ليست منعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
قال الامام مالك بهذا التفسير حسن حتى سمعت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذ بكذا عدم المؤاخذة والحصر في المذكور
فخرجت عن اللغو حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت به المؤاخذة فيها ودخلت فيه مرة اخرى من
وانتفى المؤاخذة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وبهذا الاعتبار صار مقابلا
للمعقود فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار دلالة الاولى يثبت المؤاخذة في الغموس والاخرى
ينفيها فيها والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثابتة في الغموس هي الاخروية بلا اضافة الى كسب القلب وهي القرينة على
كونها اخروية والمؤاخذة المنفية فيها هي الدنيوية وهي الكفارة فلا كفارة فيها عندنا وهذا التخلص من قبيل الحكم لا يبال بردي النجارت

عن ام المؤمنين عائشة الصديقة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله وفي رواية ابي داود
قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو قول الرجل في بيته كلا والله وبلى والله لانا نقول هذا التفسير النزول
مسلم لكن من اين علم ان المراد في الخبرين آية المائدة بل يجوز ان يراد آية البقرة والشافعية يحملونهما اي المؤاخذتين المذكورتين
في الآيتين على التسوية ويدرجون الغموس في المعقودة لانها من المعقودة بعقد القلب وعزمه عليه والعقد العزم فيكون
ما عقدتم الايمان بمعنى ما كسبت قلوبكم فيجب الكفارة في الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز في عقد القلب وعزمه فان العقد
في الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق الا في المنعقدة لان ربط الجزاء بالشرط لايجاب الصدق فيه دون الغموس
يدفع بانه لم يعين بعقد القلب فلا يكون مجازا فيه فانه في اللغة ربط شيء بشيء كيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من اهل اللغة
واجيب بانه في عرف الشرع بما له حكم في المستقبل كما نقلنا عن الامام مالك قال تعالى اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل
على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه ثم ان فيما ذهب اليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة بل قد يكون بعض اليمين
واجبا اليمين والغموس الذي هو من اكبر الكبائر وافسق الفسوق في الستر ولم يعهد هذا في الشريعة اصلا وكيف يعهد ولو
وعد الشارع ستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب يبالغ في حلفه الكاذب فحلف كاذبا ويأخذ المال بالباطل
ثم يكفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم والفساد فظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض ان المراد في الآيتين
المؤاخذة الاخروية فانها المتبادر في كلام الشارع والمعنى في الموضعين انه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن
قصد وانما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساكين اه فالكفارة
ساترة عن المؤاخذة في الغموس والمنعقدة المصطلحة جميعا ويؤيده اطلاق الاحاديث في كفارة اليمين وقد يقال فيما قال مشائخنا
نظر هو ان سورة المائدة متاخرة نزولا من سورة البقرة فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الاولى بالثانية ولا سبيل
الى الجمع بما ذكرنا فان النسخ متقدم على الجمع والجواب ان سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة اخروية كما اشار اليه المصنف
ورح لا تعارض ولا نسخ وانما كان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم يكن قرينة على تعيين المراد وهذا ثم ينبغي
ههنا نظر هو ان كون العقد حقيقة فيما ذكره محسبه دعوى لا بيان عليه بل هو حقيقة ضد الحل وربط اليمين هو تقييد بالقصد فالمعنى
لا يؤاخذكم الله بما صدر خطاء وانما يؤاخذكم بما صدر قصدا وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس ايضا فيجب فيهما الكفارة
ولك ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لكن ربط اليمين ليس هو ربطا بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا يقال
للعهد العقد كما صرح به كتب اللغة وهذا المعنى هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه في الشرع لما له حكم في المستقبل والا
فلا منقول شرعي عند محققي اصحابنا ثم انه لو اريد بعقد الايمان ربطه بالقصد مطلقا كان اليمين اللغو ايضا داخلا فيه لانه مربوط بالقصد فيلزم
فيه المؤاخذة ولم يقل به احد فقد تبين بالا توهم حجة ان حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الايقاع وهو انما يكون فيما اذا احلف على المستقبل
فافهم ويحتمل ان يكون المراد بالايمان المنعقدة لانها الاحرى ببيان الحكم وان يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد ويراد
بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الايفاء فيكون هي المنعقدة ويحمل المؤاخذة على الدنياوية او على الاخروية ويكون المعنى لا مؤاخذة
بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطاء انما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الايفاء وعقدتم به وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء ويكون الاثنان ساكتين عن بيان المنسوخ والنزاع لفظي مع تنبه رفع التعارض ايضا فافهم ومنها ما روي في
تحريم الضب واباحته في سنن ابي داود ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة
الا الترمذي عن خالد انه سأل عن حرمته فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الحاشية والخلاص
بتقديم المحرم في العمل والاحتياط على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخا كيلا يتكرر النسخ فانه كان الاباحة اصلا
فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم
ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى واعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به
فان الانسان لم يترك سدى فلا اباحة اصلا حتى يقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم ما يشيد اركانه ولهذا ارخه لقوله و
فيه الاحتياط فانه لو كان المتقدم المحرم والمتاخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح وناسخه
المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام الى

مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى ابن ابان
يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين انه ان كان النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان المثبت من جنس
دليل تقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة اسمه مغيث حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما في
كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية الثابت الحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبديته كانت معلومة مستقرة من قبل فالاخبار بها بالاصل
لعدم العلم بالحرية العارضة والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها من دليل فقدم اخبار الحرية على اخبار العبدية و
حكم بثبوت الخيار وان كان الزوج عبدا وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل السبب حرية الزوجة
المملوكية دفعا للزيادة الملك على نفسها فان الطلاق بالنساء كما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعا طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فقط تعارضا لان كليهما خبران عن علم كالاثبات وطلب الترجيح كالاحرام المنقول
في تزوج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير لحل الاحرام
المنقول على الاشهر كما يدل عليه هيئة محسوسة احرامية فعارض رواية مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة انه تزوجها وهو
حلال وفي رواية ابي داود بعد ان رجعنا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس ابن
بنت الاخت واتقن ضبطا واتقانا قال الزهري ما ندري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقه اتجعله مثل ابن عباس
وان سند النفي اقوى فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روى مالك في الموطأ عن سليمان
ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذه الاخبار

بالاصل فيترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاعتبار ايضا بالدليل لانه
لاحد امر قبل الخبر ومع هذا رواية انه منقطع فانه على ما نقل في التقرير من ابن عبد البر ان سليمان ولد سنة
اربع وثلثين وابو رافع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بيسير فلا اتصال بالسند وانما التعارض في الخبرين المذكورين سابقا
فافهم واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوز نكاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسك بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا
ينكح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشيخ ابن الهمام بانه عارض رواية ابن عباس نكاح ام المؤمنين ميمونة وهو محرم
وابن عباس اقوى ضبطا وفقها وعدالة وورعا فالترجيح له ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع الى القياس وهو
مؤيد لنا لان النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلا يزيد على حقيقة الوطء المحرم فيه وهو انما يوجب
فساد الحج فكذا النكاح لو امتنع افسد الحج ولا وجه لفساد النكاح اصلا ولا يصير الى الحج فهو اية عصا نحمل النكاح على الوطء وبالحكاية الواقعة
في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داؤد ولا يخطب التمكين للوطء جمعا للتحليل برواية ابن عباس هذا التوجيه وقد يؤخذ عليه بان القول
يترجح اذا عارض لان الفعل يحتمل الاختصاص دون القول لاسيما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وايضا روى الامام مالك
ان عثمان اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نكاحه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض وترجيح القياس
بعده لاسيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم فقوله دليل ثبات الحكم وايضا لا يذهب عليك ان الاولى
في المؤاخذة ان يقال ان القول عام فالتعارض انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا في حقنا لانه لم يدل دليل
على التأسي واما ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان الكتابي لكون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفي
للنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلازمه فلم ير وقوع النجاسة فينظر ويسال عن مبنى الاخبار فان اخبر انه
بالاصل فيعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدليل تعارضا فالاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن
حجة لكن يصلح مرجحا وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوى وقد تطالب بالفرق بينها وبين مسئلة سور الحمار فان مقتضاها ان يقرر الاصول
ايضا فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث فيجب ضم التيمم ويجاب بان هناك التعارض في الادلة الشرعية وهي مثبتة
للاحكام فيمكن ان يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه خبر لا يثبت حكما اصلا فلا يخرج به حكم المشكوكية فتامل ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

مسئلة الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجب التكرار اي في الخبر عنه
ان هذا كان بكرة بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات او غيره كخبر في رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه فانهما بكلمة كان له
مع المضارع وهي تفيد العادة على ما مر واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ او مخصص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وان
جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح والفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التاسي
فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التاسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التاسي او
مقارن مع وجوب التاسي فقط دون دليل التكرار فهذه اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل
التاسي فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والفعل مختص به فرضا فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما
لجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر ودون تقدم القول على الفعل فالفعل نسخ له قبل التمكن

ان لم يمر زمان يمكن الامتثال بالقول وبعده وان مر ومن لم يجوّز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال وان جهل فسياتي حالة في القسم الرابع وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاما له ولنا فلما كان خاصا به وشاملا له تعارض حقنا لاني حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود التكرار فيتقدم زمان القول ايضا وفي حقه المتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالوقف وفيما لحكم في حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به فرد ذلك ظاهر وان اختص القول بنا فالمتاخر فيما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لو لم يثبت التاسي خصوصا بل عموما فنسبة تاخره كما تقدم في التخصيص ان دليل التاسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك وان جهل التاريخ فمذاهب ثلثة فيه الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا او التوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالته لان العمل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر آخر بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام والاوجه تقديم بانه لا اعتبار وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والا اخرية لاحدهما في الدلالة وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب جارية فيه الا انه ينبغي ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او ظانيته وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي حقه المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في المخصوص به اي كما ان المتاخر ناسخ فيما اذا خص القول به صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قبل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه عليه السلام فان تاخر القول فلا تعارض بحال وان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان جهل التاريخ فثلاث المذاهب المذكورة من تقديم القول والفعل والوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله اقول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس مستاويل التقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فينا التعرض بهذه المسئلة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر واشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة احوال الانبياء عليهم السلام من اجزاء الايمان وهما من اعظم السعادات ولعل مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا او البحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يحكم بالترجيح المظنون لا يعتقد به اقا ارشد لا يرد عليه شيء فافهم وان كان القول خاصا فالمتاخر ناسخ ايا كان وان جهل المتاخر فالمختار العمل بالقول

اتام ر و الاوجه الاخذ بالاحتياط و ذلك ان لم يا تو اقبله و الا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض و هذا انما يحتمل في الصحابة فيقول الله تعالى عليهم و انكان القول عاما له عزم و لنا فلما كان خاصا له عدم و بنا يعني ان المتاخر منهما ناسخ و ان جهل فالمختار التوقف في حقه صلوات الله و سلامه عليه و آله و اصحابه و سلم و القول في حقنا و الاوجه ما فيه الاحتياط فافهم + + + + + + + + +

فصل في الترجيح وهو في اصطلاح الشافعية

اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه في افادة الظن اذ لا تعارض عندهم في القطعيات وهؤلاء جوزوا الترجيح بكثرة الادلة ايضا وهو اي الترجيح يوجب العمل بالراجح و سقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة و من بعدهم بذلك فهو مجمع عليه و ايضا اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لكن ح يبطل ما ادعته الشافعية انه لا بد في المخصص من المشاركة في اصل الظن و دونا القدر حتى يجوز و التخصيص العام بما هو دونه في الظن و فيه اي من الترجيح تقديمهم في العمل خبر ام المؤمنين عائشة الصديقة على قوله صلى الله عليه و آله و اصحابه و سلم الذي رواية الانصار رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر و اورد عليهم مع شهادة اثنين بل خلافا انهما فانه قد قوي الشهادة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة مع انهما متساويان و اجيب بالالتزام رجحان الاولى و سقوط الثانية عند مالك في التيسير والشافعي و اجيب ايضا بعد تسليم عدم رجحان بالفرق بين الشهادة و الرواية فكم مرجح للرواية لا ترجح بين الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا فيجب الحكم عند وجود شهادة اثنين و هي اي العلة التامة لا تزيد و لا تنقص فالاربعة و الاثنان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان لاحدهما على الاخر في الايجاب فافهم و عند اكثر الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الاخر بما لا يستقل حجة لو انفرد فلا ترجيح عندهم بكثرة الادلة فظاهر هذا الكلام يدل على ان بطلان الترجيح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير و يجوز على الاول وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسير ان متساويان على راجحهم فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد المعارض كذلك فمن الكثرة الادلة لم يقترن عندنا بالدليل ما يترجح به و انما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا اظهار انما هو الواقع عندهم لكونه ادل على المقصود بخلاف تفسير الشافعية فانه لا اشعار فيه الى هذا فانقلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال و انما صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس وحده فان الموجب للحكم هو العلة و هو دليل واحد لا الاصول التي هي كثيرة و بكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فيترجح على علة القياس الاخر ثم الترجيح الواقع بين السنن اما في المتن او في السند ثم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كالمحكم عندنا يترجح على المفسر و عليه فقس يعني المفسر على النص و النص على الظاهر و الخفي على المشكل و لا يصح معارضة واحد من الخفيات اصلا و قد مر و الاجماع يترجح على النص و قد مر بيانه و العام عاما غير مخصوص يترجح على العام المخصوص نحو النهي عن بيع و شرط رواه ابو حنيفة و قد عارضه قوله تعالى احل الله البيع فقدم النهي فانه عام غير مخصوص و السر فيه ما مر ان العام الغير المخصوص قطعي و المخصوص ظني و الحكم المؤكد على غيره لاحتمال غير المؤكد التاويل و المؤكد لا يحتمله او يبعد فيه و الرواية باللفظ يترجح على المعنى اي الرواية بالمعنى لاحتمال الغلط في نقل المعنى و ما جرى مجراه فكذلك يترجح على ما هو ... لان الاول اشد دلالة على المضامين الثالثة و الاقل احتمالا كالمشترك بين الاثنين يترجح على الاكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة او

ان يريد المتكلم ان هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين معنيين والمشترك بين ازيد ان اقترن كل بالقرينة على السواء وتعيين المراد فالكل سواء وان كان قرينة تعيين المراد في احدهما اجلى من الاخرى فالترجيح بالجلاء والخفاء ولا دخل فيه لقلة الاحتمال وكثرته والمجاز الاقرب يترجح على الابعد يعني ان اللفظ المستعمل في مجاز اقرب يترجح على نفس اخرى مستعمل في مجاز ابعد اذا تعارضا وهذا الترجيح ايضا مذكور في كتب الشافعية لانه اي المجاز الاقرب اقوى في الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قيل ان المعنى الحقيقي متروك في كل منهما بدليل والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل فلا تفاوت في المجازي على السواء فلا اثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها فلا وجه للترجيح وجه الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرينة المعينة لا يتبادر اليه عند سماع ذلك النفس مثل المسارعة الى الاقرب لان مناط المسارعة القرينة وقد يقال المراد يترجح المجاز الاقرب على الابعد اذا احتملهما كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه يحمل على الاقرب وهذا واضح لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض النصين ومحصول ما ذكره هذا القائل انه لا اجمال في لفظ احتمل المعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة احدهما اقرب والاخر ابعد فانه يترجح الاقرب والمجاز الاشهر علاقة واستعمالا يترجح على غيره وهذا ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما مر وصيغة الشرط تترجح على النكرة في سياق النفي وغيرها من الالفاظ العامة لافادة التعليل لان لافادة صيغة الشرط تعليل الحكم المعلق به دون النكرة والحكم المعلل اقوى من غير المعلل وقد يخص منه النكرة المنفية بعد لا التي لنفي الجنس لكونه نصا في العموم من صيغ الشرط وهو الاظهر والجمع المحلى باللام والموصول يترجح على الجنس المعرف باللام والاضافة لانه ربما يستعمل في الخصوص بخلاف الجمع والموصول فان استعمالهما فيه اقل التعليل والترجيح في المتن قد يكون بالاهمية بان يكون الحكم المفاد باحدهما اهم في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الاخر فالاهم ارجح من غيره كالتكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح لان التكليفي اهم والمقتضي للصدق على الشرعية اي الثابت بالاقتضاء لاجل صدق الكلام يترجح على الثابت اقتضاء لاجل الشرعية عند التعارض فان الصدق اهم والنفي يترجح على الامر لان دفع المفسدة المستفادة من النهي اهم من جلب المنفعة المستفادة من الامر ولذا رجح مشايخنا حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك دفعها رواه مسلم فيما تعارضا والتحريم يترجح على غيره من الاحكام لذلك الا تقيا ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث اباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل بتقديم الاباحة وترجيحها على الحظر مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب التخفيف على امته والظاهر مقابلة الاحكام على ما يحبه وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الاخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس هنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة هذا وفيه ان درء الحد يترجح على موجبه لان الدرء كان اهم الامر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كيف كان يحتال لدرءه وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نفيهما لان وجههما في قوة المحرم ويترجح الحكم المعلل اي الحكم المذكور مع العلة على غيره اي الحكم الذي لم يذكر معه علته لان ذكر العلة يتأدى على الاهمية وما ذكر معه السبب يترجح على الحكم لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترجيح في المتن قد يكون بالاغلبية كالتخصيص يترجح على التاويل يعني اذا تعارض نصان وتعارض وجوه جمعهما بتخصيص احدهما وتاويل الاخر يترجح التخصيص بالنسبة الى التاويل كما تقدم انه يرجح تخصيص عند معارضة المجاز

وهو فقه القياس يترجح على المخالف يعني اذ تعارض خبران واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب
الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان
الغالب في الاحكام ما يكون معللا والقياس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى وما لم ينكر الاصل روايته انكار سكوت
على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار السكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب يسقط الخبر
عن الحجية اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر
كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المؤمنين عائشة الصديقة في الصلوة
على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقوط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا يعمل
به لو انفرد عن المعارض عندنا فالمتبادر معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فان
الظاهر من علمهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الموجب للعمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة
فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبطا للوحي ومنفية للخبث كما ينفي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في
السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
بحظ النفس ايضا فان الفقيه يضبطه كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل عنه وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على
يزيد بن اصم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربة الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه و
سلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان سيء الفهم لمعنى الحديث
او الكثير دون قوته الذهن فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة يضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار
للفقاهة وقوة الضبط لا القليلة والكثيرة تامل فيه حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند
الركوع والرفع منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني
الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع
الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم
فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة
وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة اوفق عنه بعلو الاسناد وما
ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون باعتبار
الرواية لان للعبادية اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة ومنهم الا ان اعتبارها لا دخل له في الصدق ولا في الضبط كم من معتاد بها هو لا
بل يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم يعنون بشان الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي بمعرفة الرواة العربية في الصحيح من المذهب
خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل وبكونها عن حفظه لا النسخة على

ما يكون رواية عن نسخة لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشد على اهتمام المعتمد على النسخة فتأمل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر وعند ابي
حنيفة فلا عبرة بالحديث رواه انه مكتوبا عنده وعرف انه خطه ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكونه من اكابر الصحابة فقها فالشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهم الله تعالى اسئل عن الهدم بما دون الثلث بعد على الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتزوج
ثانيا بعد اصابة الثاني في ادوتة كما في التطليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختار او
عدم الهدم مروي عن امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي ولم يختاره كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ماذا اراد
بكونه من الاكابر ان اراد الاكابر فقاهة ووراء الكل متفقون على ترجيح رواية وان اراد غير ذلك من الكثرة الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المؤمنين عمر ارجح من مرويات امير المؤمنين
عثمان وذا امير المؤمنين علي وابن مسعود وابن عمر ولم يسمع الصحابة كيف رجحوا خبر ام المؤمنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروية امير المؤمنين عثمان بعدم وجوده وجوب شيء غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر امير المؤمنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لترجيحهما بل يجوز ان يكون ذلك لفوق اجتهاده اجتهادهما مع ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون اميري المؤمنين فلا يترجح قولهما على قوله وهو يرجح بما لاح له فافهم والترجيح في السند قد يكون بالمباشرة
اي لمباشرة الراوي وقد يكون بالتقرب عند السماع لانه اسمع وذلك اذا بعد الآخر فان البعيد يحتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر وبه رجح الشافعية الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله وصحابه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ورجح الحنفية القران فمن انس كان اقرب منها حين يقول لبيك بحجة وعمرة
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه افرد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحجة العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القران ولعل روايات القران مشهورة
بل يكاد يبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران ثم عند الشافعية الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد التمتع ان ساق الهدي والا فالافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
ما تحمله بالغا مسلما ارجح مما تحمله صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتأخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه وهذا ظاهر جدا كالوارد بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان اكثر ما ورد بعد الهجرة والغلبة فيما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة والذي نزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم ورود ما بمكة بعد الهجرة وقد يكون بصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يسلم ذلك بعد ان كان المعنعن ثقة
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في الحاشية ... لما
قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعن من غير المدلس اجماعا ...

في الامداد واما اذا بقي احتمال الارسال وذلك كان هو لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
فكذا قطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم وبالاتفاق على رفعه فيرجح متفق الرفع على ما اختلف في رفعه الا ما ليس للرأي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه رجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المؤمنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
انكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان المنسوب اليهما يترجح على ما لم ينسب الى كتابيهما لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة آخرين فان هذا الا شيء لا يساعد عليه العقل والنقل ولا من يعتمد على علمه وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الآخرين بروايتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال وكون ما في الصحيحين راجحا على ما يروى
بروايتهما او بشرطهما بعد امامة المخرج فحكم محض كيف لا يكون تحكما ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل الجرح كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم مبرؤون من الجرح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف
فيهم مقدما على مروي غيره عن متفق الصحة وهل هذا الا تهت وتلقي الامة بجميع ما في كتابيهما ممنوع وقد قررنا من قبل فتذكر وقد
قد يتعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المؤمنين
ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع راجح عليه بمباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون السماع اقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فتخلص بالجمع وذلك بتجوز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب
على المسبب اقول لا يخفى جواز تجوز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا ثالثا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله وبنى لها وهو حلال يابى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس ارجح من
هذه الجهة فتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تامل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض الترجيح اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من العرضي اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من العرضي مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين نوي قبل النصف من اليوم
فلم يبيت من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فتعارض مفسد الكل وهو فساد بعض الاجزاء لفقدان النية ومصححه وهو الكثير وهي المنوي
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد انعدمت ونحن لا نساعد عليه فان اقتضاء العبادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه مقارنة اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه مقارنة

بأكثر الأجزاء ويقضي الأقل سوق نتيجة على ما عهد بها نعم لا بد لذلك من مخبر وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وأبو حنيفة رحمه الله التالف
لأن للأكثر حكم الكل في مواضع منها هذا بدليل الصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وهذا افتراق لأنه بالأجزاء
بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالمرضي أقول في كون العبادة فرضا حقيقة شرعية للصوم نظر بل لا يصح على رأينا لأن الصوم
عبارة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه أنه لم يوجد ههنا صفة الكل أصلا فإن القدر المتروك
من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الأدلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الإمامين أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا للأكثر منهم الأئمة الثلاثة
والإمام محمد لنا قيام المعارضة مع كل دليل فإن كل واحد واحد دليل مستقل فيعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر منهم فيسقط
الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فإن شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة
أربعة ولنا أيضا إجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو أخ لأم على من هو ابن عم فقط
مع وجود سببي الميراث فلا يكون الأول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الأدلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم
لا يترجح على الواحد ولنا أيضا إجماع الكل على عدمه أي عدم الترجيح في ابن عم حال كونه زوجا على ابن عم فقط مع وجود المرجح
فكذا ههنا نعم لو كان هناك كثرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب آحادها استقلالا ويكون إفادة الآحاد مشروطا بهذه الهيئة
أفادت قوة زائدة البتة كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على العاقل ضعف هذه الوجوه أما ضعف الأول فلأن الكل مما يفيد قوة
الثبوت ألا ترى أن زيدا لا يقاوم كل واحد ولا يقاوم الكل وأما الثاني والثالث فإنما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي
العصوبة وليس كذلك فإن الزوجية إذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الأخوة لأم له إذا انفردت تقتضي
استحقاق السدس كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أن محصول الدليل الأول أن كل واحد من الأدلة يلزم حصول
النتيجة منه في إعطاء النتيجة كل كاف وحده كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا تحصل من الاجتماع قوة زائدة
فالحق المنع ومن ههنا شاع في المناظرة أن جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الأخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل
يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فإنها لا تقبل القوة والضعف والأئمة حق قطعيات نعم عند كثرة الرواة
للتشكيك مجال فإن الهيئة الاجتماعية للمعارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث أن قرابة العصوبة والزوجية
والأخوة لأم كل كان ملزوما لاستحقاق الميراث وإن لم يكن كل منهما عصوبة ولا يحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها
لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور أن الظن يتقوى بتدريج بكثرة المخبرين
حتى ينتهي إلى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك أن هذا لا يجري في كثرة الأدلة فإن التقوي
بالتدريج فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم زاده إنما المراد من الكثرة الكثرة وقد رجح أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من [illegible]
غيرهم المؤمنين وحدها فلم تعتبر المقوي بكثرة الرواة ولعل هذه القوة ضعيفة مراتبها فتعاد فيه في اعتبارها نوع من العسر والتدبر
اليسير أقول تنتقض هذه الكثرة بالاجتهاد فإن عدم الترجيح بها اتفاق بيننا وبينكم مع أنه ينتهي إلى اليقين بالإجماع كما أنه ينتهي كثرة
الرواة بالتواتر إلى القطع وجوابه أن القطع الحاصل بالإجماع ينبني كحصل دفعة لا بأن يتدرج الظن الحاصل بالاجتهاد إلى أن يتقوى

بانضمام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام وينتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق مأخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء واصطلاحا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان اخذ هذا او اشتراط لاحد الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني واورد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد لو لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة ايضا فلا يرد على الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان تتوهم ان لم يبق مجتهد فلا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني حال او ارد احد الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان ارادة المتفقين بحسب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الواقع وقد يقال ان بارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو اثر الحسن الاقتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول فهو استحالة الوقوع فلان انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا الحجر وهو دعوى الامتناع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام ايضا لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين مستعدين لنقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعد جدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا فقد يستغنى بنقل القاطع الظاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق لعدم الدواعي حينئذ على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبله القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلامتناع معرفة علماء المشرق والمغرب فضلا عن اقوالهم فان حال معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر فلا يتصور ذلك الا اذا اتفقوا في آن واحد وظاهر انه مستحيل عادة قيل في جوابه ههنا ان فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا من يوم كذا مسافر ويعلم ان عمروا في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا المسافر ويعلم حال كل احد كذلك بان يسأل فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار عن المنافي بان الحكم كان مقررا عنده تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا باخباره وكذا في ذلك الوقت وحكم كل احد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في الاختيار

ودليلنا سيد ما تحيله العادة وكيف السماع في وقت واحد كما لا يخفى ونحن لا يذهب عليك ان القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب
غرض سيتضح القول الحق ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الاحاد لا تفيد العلم والتواتر عن اهل كل طبقة ممتنع عادة ولا يجوز
نقل الاحاد والتواتر ومن هنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب انها تشكيك في الضروري فلا يستحق الشبهة
نسب اليه فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع باطل لا تكلف
فيه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقليه فان الاجماع امر عظيم يبعد كل البعد ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد او محمول على
ما بعد الصحابة فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد النائية والعروض فيه مريب في نقل اتفاقهم فانه ربما في مواضع كثيرة فلو لم يقع اليه كما ساغ للامام
قال الاصفهاني نحن نعلم ان مسائل الاجماع كثير من غير قبول التمرين لعدم سنة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل او متعسر فان
معرفة التماثل بحسب اختلاف المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا او رجع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاخبار
خوفا مستبعد عادة وتسليم القاطع على المظنون قام ضروري عقلا ويعرف اتفاقهم عقلا بان شك هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم
غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة الفضل بعد يقين من هذه الامة ايضا من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا يشتبه فلما اعتقد
سكت بعد كل احد في الرجوع والاهمال ومعرفة الاجماع عند القضاء وهذا يفيد علما ضروريا ان الاجماع قد وقع واما الطريق النقل فلا والكلام
فيه والتحقيق التام ان في القرون الثلاثة لا سيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم ومساكنهم خصوصا
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم كما في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
عدم الرجوع عما هم عليه قول الآخر علما ضروريا والذي يقرائن جلية وخفية فيهم في حال العتوبة والكل يعلم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لا عمدا
ولا سهوا ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلا عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا
جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر و
علم من حالهم دون نقله ان كان منه فيهم فعلم ان اجماعهم وقع عليه من غير ريبة وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة حتى كل واحد من الصحابة الذين
كانوا بالمدينة ولم يوجد احد من الصحابة ابدا حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع حتى كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
اجمعوا فنقل هؤلاء العلماء لا يعتقد بان ذلك ان لا استبعاد فيما استبعد وادق ما ذكره تشكيك في الضروري ثم لا يمكن معرفة الاجماع
ولا النقل الا ان لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت
اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقاء الخوارج والشيعة فضلا انهم حادثون
بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على التقديم على القاطع وعندهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين امرا عظيما وكبيرا عند العادة
فقيل ان هذا البلغ من الاخبار الصالحين من الصحابة والتابعين المحققين يقطع حتى حكم ما لا سيما القطع يكون الخالفة امرا
عظيما الا عن قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وعاداتهم علما ضروريا انهم ما كانوا
يقطعون في شيء الا ما كان كالشمس على نعت السماء ثم انقلعت هذا الاستدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دوري فلا دور فلا دلالة الدليل

وجود هذا الاتفاق بلا اعتبار حجية فلا دور وتفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطية المخالف للاجماع بالقطع فكون الاجماع صوابا ثابتا
للواقع مركوز في اذهانهم ومقطوع معلوم عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجية قطعا وليس
فيه شائبة للدور اقول لا يقال لو كان قاطع ظهر لهم عندهم لتواتر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع فالقاطع
الدال على حجية الاجماع قد تواتر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وثانيا الملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم
وههنا تواتر قطعهم بتخطية المخالف اغنى عن تواتر القطع الدال عليه فافهم ونقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به متواترة
بحيث يحيل قطع هذه الجماعة من غير قاطع وما شذ بعضهم كافلاطون من حدوثه فمحمول على الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية
بالذات كما نص عليه الفارابي والجواب ان اتفاقهم ناش عن دليل عقلي والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الا الاتفاق
عن دليل يظن كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي
ما ورد فيه خطاب الشرع ويعم قسمه من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي ما يقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم
فان مداره على النص والتمييز فيه ليس بصعب فلا مجال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحصوله ان احالة العادة على اجماع
هذا الجمع العظيم من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فتدبر
ذلك الا ان يجيب بانه يخص هو احالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من اتباع الرسل المعلوم فضلهم
بمشاهدة احوالهم البليغة بالتجربة والتكرار ولا يلزم منه احالة العادة في اجماع غيرهم لاسيما اجماع اصحاب التقليد والعقول
الضعيفة من الفلاسفة بل العادة تجيز ... خبثه تحكم انهم يقطعون بما يهوى نفوسهم من غير برهان وليس لهم علم
انما هو اتباع الجهل المركب فافهم وثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى
واجماع النصارى على ... انه قد قتل ... ان لا نبي بعد عيسى مع بعث انبياء ونبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا
يقينا ... والجواب ان لولا ما مر ان احالة العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
الاشقياء فانهم ... الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله بخلاف اصولنا فانهم محققون بعدد التواتر
ومحصوله ان احالة العادة اجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الاجماع قد بلغوا عددا يكفي
للتواتر وقليل منهم واما اليهود والنصارى فانما المجمعون على هذا الباطل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله وهم اقل القليل
لا يحيل العقل والعادة مع ما هم عليه من الملكات اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من
اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو للشافعي الامام يعني هو استدل به و
فيه انه لا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمة غير سبيل المؤمنين مطلقا
بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نعم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من تعمد ما تبين له الهدى فلا يحرم المطلوب ولو سلم
فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير سبيل ما ولعله غير سبيل الايمان وهو الكفر
ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالاضافة فلا يعم فالمعنى اذن والله اعلم ان من اتبع غيرا من اغيار سبيل المؤمنين يستحق للوعيد

وليكن ذلك التغير هو الكفر له بغيره صلى الله عليه وسلم فالمراد غير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فان الحكم المعلق بالمشتق يقتضي علية المأخذ
وسبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون هو الايمان ويؤيده ان الآية نزلت في المرتد المعاند للنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فلفظ المؤمنين انما كان
لما قال المخالف من تبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع فحينئذ يلزم اتباع الاجماع وان لم يكن لكل
المؤمنين بل نحوه فلا مطلوب ولو سلم فسبيل المؤمنين وسبيلهم لاعتقادهم وانه لو سلم ولا انه من جميع الوجوه فظاهر وهو بعد ظنون
به انما ثبت بالاجماع ولم يثبت بغيره الحجية اما من الاول فلان المشاقة بعد الرسول اعاذ بالله تعالى منها بنفسها تستقل بايجاب
الوعيد فيكون ضم اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا فهو علة مستقلة كالاولى واما من الثاني فلان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
معطوف على الجملة السابقة فلا يكون فيه ما قيدها به والتقييد بما ذكر خلاف الاطلاق الذي هو الحقيقة دون الاحتمال
المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله تغير التقييد ولو سلم التقييد فانما التقييد بما هو مذكور سابقا اعني هو بعد الايمان وثانيهم
واما من الثالث فلانه تقدم في المبادي اللغوية ان المفرد المضاف ايضا من صيغ العموم كيف وصح الاستثناء منه وهو معيار العموم
واما من الرابع فلان كلمة غير وان كانت نكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين والنكرة الموصوفة
عامة كما تقدم وايضا لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاما لكان نكرة مطلقا اذ ليس ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف فيكون المعنى ويتبع
غيرا من الافراد وهذا مع انه غير مفيد يفهم منه استحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لاجل المغايرة وفيه المطلوب فتامل فيه ان قلت
فان قلت قد تقرر المسلم ان المأخذ يكون علة للحكم لانه يكون قيدا فيه او في متعلقاته ونحن لا ننكر ان علة حرمة اتباع غير سبيلهم هو الايمان
بل نقول هذه الكرامة هي حرمة اتباع غير سبيلهم لاجل الايمان فايمان المؤمنين سبب الاصابة للحق وهذا هو المطلوب والنزول في المرتد لما
بالشهيد لا يوجب الاختصاص كيف وقد تقدم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واما من الخامس فلان غير سبيل كل واحد واحد هو
غير سبيل الكل والكل الافرادي والكل المجموعي غير متفرقين ههنا وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد لاجماعهم
عنه واحد في قول مخالف لا قوله اصلا فاما عنده هو فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعنده ثانيهم قول الكل وكل واحد قول
فهو اتباع مخالفه هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جدا فافهم واما من السادس فالسبيل هو ما عليه المؤمن
من سلكه ويرشد اليه كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي واما التناسخ فالظاهر انه قوي لم يكن الكريمة فهو فيقرائن حالية قاطعة بالاحتمالات
ويجيب بان الظاهر قطعي عندنا وانما يكون ظنيا لو كان ما وليس حجية ثابتة بالاجماع بل حجية القواطع عليه في نفسها وفيه رد
فاذا كان قطعيا فثبت به الامر القطعي اوجب به حقا وظاهر فان الظاهر قطعي عندنا بمعنى انه لا يحتمل خلافه احتمالا ناشيا عن دليل
فيه مطلق الاحتمال هو الاجماع قطعي بمعنى انه يقطع الاحتمال مطلقا واما الظاهر لم يقطع قطعيا لسند القطعي فافهم ثم اورد على الدليل بانه لو تم لدل
على عدم حجية الاجماع فان سبيل المؤمنين المجتهدين الذين تمسكوا بما سوى الاجماع على الحكم المجمع عليه فالاستدلال بالاجماع غير سبيل الخبر
وضعفه ظاهر فان التغير انما في سبيلهم ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الاجماع عند عدمه والتمسك به عند وجوده
لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
فانه يفيد عصمة الامة عن الخطأ فانه متواتر المعنى فانه قد ورد بالفاظ مختلفة تفيد كلها العصمة وبلغت رواته حد التواتر من الالفاظ ما هو المتواتر
الالفاظ نحو ما رواه المسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونحو من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام ونحو عليكم بالجماعة ونحو

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجيته وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر المعنوي فان الرواة العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم تتعبون بتصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواتر الافادة العلم ولبعث تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينه حجية الاجماع وقد بهذه العبارات مظنته كما هو دابه وهذا الاستبعاد في غاية البعد كبرت كلمة خرجت من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء لا شك واجتماع عشرين من العدول اخيار بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعيا بل هذا الا تواتر الحجية وايضا يجوز ان يكون المتواتر مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار واما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل عالمين به الا ترى ان كثيرا من العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا وايضا الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها اولية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدلا فيجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكونوا عدولا وفيه ان العدالة لا تنافي الخطاء مطلقا بل انما تنافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ ابن الهمام ان الوسط في اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطي انما يعذر للعجز لا ان الخطاء مرضي بعينه فلما جعل قولهم مرضيا صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان العدالة لا توجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية للتفضيل على الامم السابقة والزامهم بقبولهم وشهادتهم كما يدل عليه السياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متاخرون عنهم غير شاهدين اياهم فما الزام مقبول هو لا لبس الا انهم معصومون عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن يبقى ان الآية ظنية بعد غير صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الرأي فالسبيل ان يوجه اليهما
يعني القياس يرجع الى الكتاب والسنة لانه مظهر لحكم الله تعالى فمشترك الورود فان الاجماع ايضا مظهر لحكمه تعالى فالرد اليه رد
الى الله ورسوله وفي الانتصاص نظر فان المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس ايضا فالاولى ان يقرر متشابها لا نسلم
دلالة الآية على ان لا مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان المتنازع فيه ضد الاجماع والرد انما هو على
تقدير التنازع بل نقول مفهومه يفيد حجية الاجماع فيكون الزاما عليهم فان الروافض قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قوله تعالى
لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة الآية وامثالها مما يشتمل على النهي يفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل والا لزم النهي عما يستحيل وجوده
واذا جاز ارتكاب المنهي فصدوره خطاء في الاجتهاد بالطريق الاولى والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ويلزم جواز
صدور الكبيرة من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعي لا يلزم فان النهي لا يتوقف على جواز المنهي
عنه الوقوعي كيف ولو كان هذا لزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذاتي الذي هو لازم للنهي لا ينفعكم اصلا فانه لا يستلزم الوقوع
على انه منع لكل من المكلفين لا للكل فغايته ما لزم جواز صدور المنهي عنه من كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل اجماعا ولا تلازم بينهما والنافع
لكم الثاني دون الاول كذا في شرح المختصر اقول المنع للكل وانما كما هو مقتضى النفي يستلزم المنع للكل فتامل ولا يبعد ان يقال المنع لكل وانما
انما هو لهم انفرادا لاستحالة اجتماعهم وعنهم اجتماعا فتامل فيه وقالوا ثالثا حديث معاذ فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد يجاب
قد مر رده بان الاجماع حديث لم يقع في تلك الزمن

مسئلة لا عبرة في الاجماع بالكافر ولا عبرة ايضا لوفاق من سيصير مجتهدا وما صدر عن المجتهد الخارج فيقدح في اجماع خلافه فضل الصحابة
بان شتم عثمة الذين استوجبوا بسيئة الكذب كافة علم بيانه لو حتى يتعلم فخالفته لا تضعف اليها واما المقلد فالاكثر قالوا انه كالعامي لا يعتبر
به في الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقاضي فانه لا يعتبر الا اجماع الامة وقيل يعتبر الاصولي وقيل لا بل الفرعي
لنا لو اعتبر المقلد لكان الاجماع كالكل العوام واحدا ولا اجماع الا مع الآراء وليس فيهم ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من ذرات
الرمل الا ما يتهيأ ان شاء الله تعالى ان الاجتهاد متجزء فلو كان مقلد له راي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا
فانه مجتهد وليس اعتباره متضمنا الى كونه كالكل العوام واحد واستدل بان المخالفة يحرم عليه قولا وعملا للمجتهدين فيكون قوله المخالف
معصية مهدرة شرعا فلا يضر الاجماع اقول لا يلزم من حرمة مخالفة انعقاد الاجماع بدونه لجواز ان يكون صدوره معصية واما عدم صدوره
يكون معتبر المخالفة المجتهد القاضي لرأيه لما ان فانه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فيكون معتبرا شرعا وسيأتي في الخاتمة و
لا يذهب عليك ان القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطاء وهو مثل القضاء
بمذهبه واعتبار انه وقع معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد مخالفا لآراء المجتهدين فمعصية
ليس الا وهي مهدرة شرعا فهو من قبيل اصوات الحيوانات بل ادون منه فالتشبيه والتنقيح الفرق على ان الحق عدم نفاذ القضاء
فافهم وقد يعترض بان من قال باعتباره يمنع الحرمة ولعل هذا مكابرة فانه من الظاهر انه افتى لا عن دليل وهو حرام
بالنص وفي شرح الشرح لدفعه ان اتفاق المجتهدين يدل على وجود قاطع دال على الحكم فمخالفته مخالفة القاطع وهو حرام
ثم نوقش بان مستند الاجماع ربما يكون ظنيا جليا فدلالة الاتفاق على القاطع ممنوعة والاولى كما قيل في حواشي ميرزا جان

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا بدليل وهم قطعيا ولاشك ان مخالفة المجتهد برأيه حرام اذ ليس له رأى معتبر عند مخالفته بر
يقيے ان هذا انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقة
واحد ممن قبلهم ليس حراما عليه فان للمقلد له ان يقلد قول اى مجتهد شاء فانقلبت فيه مخالفة الاجماع لانه قد امات الاقوال
السابقة فيحرم مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسألة هذا لكن الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد المجتهد
زمانه ان كان بالرأى فهو حرام غير ناشئ عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به وان كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لانه
قول مجتهد سابق بالحقيقة فاعتبار القول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق ام لا وسيجيء ولا دخل
لمخالفة المقلد ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يكون لمجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول
فلا حرمة فيجوز ان يعتبر فتامل .

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في مختار الآمدي والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره كلاهما
من الشافعية لان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدولا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك
له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا وجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفساق في العرف القديم والحنفية بل الجمهور
شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لانه
والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية واين هذا من ذاك
وانت لا يذهب عليك انا قد اشرنا سابقا في تقرير بعض الحجج السمعية انها للتكريم مع انه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له فنقول لو كان
قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو منتف وقد يقال انه اهل له اى للتكريم لدخول الجنة فان المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الاجماع عليهم
كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا يوجب التقييد بالاعلان في عدم القبول اللهم
الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد الشديد على من افضحه الله تعالى في الدنيا
فيعطي الظن بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه وفسقه بخلاف المعلن فانه على الشك بقي فتامل فيه ويدفع بانه لم يعتبر قوله في الدنيا بدليل
وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا الاهل في التكريم في الاخرة بوجه بعد اذ لا اللهم وقيل يعتبر قوله في حق
نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره ويدفع بانه لو قبل مخالفته كان
منافيا للتكريم وانما يقبل حجيا عليه لا فيما له اجماعا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه اجماعا
لانه يجب عليه العمل به اولا دليل كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم المبتدع الفسقة وهي البدع الجلية كالتجسيم والرفض
والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة شرط عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وانه قد غلب
مكابرة الهوى على العقل والنفس والبهم في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول
في الاجماع انما كان يجاب مع صحة الرأى فانقلت ما بال الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذى يرى الكذب حراما ولا يدخلونهم
في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم اوقعهم في ما اوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترءون عليه وعدم قبول الرواية
كان لتهمة الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو بالرأى وقد افسدوه لاختيار مكابرة الهوى على العقل ونحن قد بينا عدم

قبول رواتهم فيتوقف انه اذا تأملت فيما القيناه ظهر لك انهم ابعد لعدم الاعتبار من الفاسق فان الفاسق ما فسد رايه بل ابدى فوره شرعا فافهم ثم لما كان يرد على غير شارح التحرير اعتبار البدعة الكلية انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على لخلاف الروافض في الاول والخوارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد من الصحابة وهم صدقوا وبعدهم بكثير وانكارهم حدثهم ودعوى انه كان منهم من قبيل كذب ومكابرة لا يلتفت اليه فاجاب عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية مجتهد وهو لم يبايع امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الاكثر من المتبعين وكونه اهلا لها في نفسه من غير ارتياب او لدليل خصه لاجل لم قاتل بل وقاتل بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان الحق للحق وقصد مناظرته بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يستمع اليه وعند نسبها ثم حارب قال انما قتله علي حيث جاء به فتبين كبيرا وليس هذا من الحجة في شيء ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل الكلام في كونه مجتهدا كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجابرة مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا او لم ينقل منه فتوى على طريقة الاصول الشرعية هذا والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان اسامة ابن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم شاكا في امير المؤمنين فانه ارسل مولاه اليه وقال في اعتذار عدم دخوله في امره لو كنت في شدق الاسد لاحببت ان اكون معك فيه ولكن هذا الامر لم اره رواه البخاري وعن ابي وائل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حين بعثه علي الى اهل الكوفة يستنفرهم فقالا ما رأيناك اتيت امرا اكره عندنا من اسراعك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما مثله رواه البخاري وابو بكرة شاكين في امره فاين الاجماع وبعد التنزل فالجواب سديد وتحقيقه

بعد فافهم

مسئلة الاجماع الحجة لا يختص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم بل اجماع من بعدهم ايضا حجة خلافا للظاهرية وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية وابن حبان ولاحمد الامام قولان قول كالظاهرية وقول كالجمهور وهذا هو الصحيح لنا الادلة السمعية فانها ليست مختصة بالحاضرين على المختار فان سبيل المؤمنين والامة يتناول كل عصر واما الادلة العقلية فقيل تتم في غيرهم ايضا وقيل لا تتم لانهم اي الاخيار من الامة عشر الاجلة المحققة اجماع الصحابة لا مخالفة لكل اجماع اقول الحق ان الاتفاق على التخطئة لمخالفة الاجماع مستلزما كما قيل كما يظهر بالقرار الوفاق لكن لا يتمحض بهما حجة لان الخصم ينكر امكان وقوعه وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فانه دقيق فيه اشارة الى ان الفرق بين اختصاص السمعية وعدم اختصاص العقلية مع ان الظاهر انهما سواء ووجه الفرق ان مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لوقوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية ليس كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفة فلو وقع الاتفاق لا بد به كما قال الخصم لا ينافي ذلك ثم ينافي السمعية لانه اتفاق على ما ليس بحجة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم ولو توقفت في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم حجة وصوابا عندهم لما ثبت التخطئة فيكون الاجماع حجة قطعية مركوزة فيهم اذ انهم لا يكون هذا الا عن قاطع وهذا بعينه جار في اجماع التابعين ومن بعدهم فالتخطئة لو وجدت ينافي عدم الحجية قطعا وان اراد ان التخطئة في نفس الامر متوقفة على الحجية فهو غير ضار بل نافع

(وابو بكرة رضي الله عنه ... رواه البخاري ...)

ثم انہ کان تخطیۃ المخالف غیر منافیۃ لعدم العبرۃ بالاتفاق بعد تحققہ لم یتم ہذا الدلیل اصلا فان للخصم ان یقول ہذا انما یتم لو کان اجماع
الصحابۃ حجۃ معتبرۃ واما لو کان غیر معتبر کما یقول بہ الخصم فالتخطیۃ لا ینافی ذلک فزا فادن لم یبق فارق بعد تسلیم التخطیۃ بین
العقلیۃ والسمعیۃ ولم یبق سے ہذا کلام الا ان الخصم ینکر تحقق الاتفاق فالتخطیۃ علی تقدیر تحققہ لا ینافی ذلک ویستدل ہذا
فی السمعیۃ ایضا فالجواب ح باثبات وقوع اتفاق التابعین فی حادثۃ ولم یثبت انکار الخصم الا عند الاستقرار الخلاف وتقرر المذاہب
لا عند سکوت الصحابۃ لعدم وقوع ہذہ الحادثۃ فی زمنہم ومحل الخلاف ہہنا ہو ہذا لا ذاک فانہ مسئلۃ اخری سیجیٔ بیانہا ان شاء اللہ
تعالی الظاہریۃ قالوا اولا اجمع الصحابۃ علی ان ما لا قاطع فیہ محل الاجتہاد ولا باس برجوعہ الی ای طرف شاء فلو قیل باجماع من بعدہم
لابطلہ اولا یبقی ح محل الاجتہاد ولزم التناقض لحقیۃ کل اجماع قلنا ہذا منقوض باجماع الصحابۃ علی حکم بعد ہذا الاجماع ای علی
ان ما لا قاطع فیہ محل الاجتہاد فح لزم التناقض والحل انہ عرفیۃ عامۃ ای ما لا قاطع فیہ محل الاجتہاد ما دام لا قاطع فیہ فانعدام
الحکم لانعدام الوصف لا یوجب بطلان ہذا الذی ہو مجمع علیہ وقالوا ثانیا لو اعتبر اجماع من بعدہم لاعتبر مع مخالفۃ بعض
الصحابۃ بعضا یعنی لو اعتبر ہذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابۃ بعد تقرر الخلاف فیہم قلنا نمنع الملازمۃ فان بینہما فرقا بعدم وجود
الاتفاق عند استقرار الخلاف فمن قبل لکون قول کل مع الدلیل حیا ہذا عند من یشترط عدم الخلاف السابق او لبطلان
اللازم فان ہذا الاجماع حجۃ ایضا علی رای الاکثر مسئلۃ لا یشترط عدد التواتر فی المجمعین فی مختار الاکثر لیس المراد بعدد التواتر العدد
المعین فانہ تحقیق بمثلہ لا حد لا عادۃ بل المراد عدد لو اخبروا فی محسوس وقع العلم لان الحجیۃ انما ہو للاتفاق تکریما لہذہ الامۃ وہو مطلق لا دخل
فیہ لعدد التواتر اعلم ان العمدۃ فی اثبات حجیۃ ہذا الاجماع الدلائل السمعیۃ اما العقلیۃ فلا تفید لان التخطیۃ لم یظہر لمخالفت المجمعین الغیر
البالغین عدد التواتر کما لا یخفی ولذا قال المصنف الاجماع تعبدی تکریما فافہم مجمع قالوا لا بد من الجماعۃ ولا یکون اتفاق الاثنین
ولو کانا کل الامۃ المجتہدۃ اجماعا لوقوع ذم مخالفۃ الجماعۃ فی الحدیث وقیل یکفی اثنان اذا کان کل الامۃ المجتہدین وہو الظاہر
والا لزم اجماع الامۃ علی الخطاء اما الواحد اذا کان ہو المجتہد لا غیر فقیل حجۃ لئلا یخرج الحق عن الامۃ وتحقیق مناط الاجماع اسمی
علی الخطاء یقتضی عدم خروج الحق عن الامۃ ولعلہ لذلک یکون قول الامام محمد بن المہدی الموعود حجۃ یخطئ مخالفہ وقیل لا یکون
حجۃ لان المنفی عنہ الخطاء ہو انما الاجماع دون الواحد وہو المختار وانت لا یذہب علیک انہ انما نفی عن الاجماع الخطاء تکریما
لہذہ الامۃ المرحومۃ لعدم خروج الحق عنہا وہو یقتضی نفی الخطاء عن الواحد اذا کان ہو المجتہد کیف لا ویلزم ح ان لا یکون
فی الامۃ من یامر بالمعروف وینہی عن المنکر والسمعی ینفیہ فافہم مسئلۃ التابعی المجتہد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابۃ عند
الحنفیۃ والشافعیۃ واکثر المتکلمین فلا یکون اجماعا عند مخالفتہ ایاہم فان قلت ہذا لا یصح عند من یقول بحجیۃ قول الصحابۃ
فان مخالفۃ التابعی ایاہ حرام علیہ فلا یعتبر قولہ فلا یضر اجماعہم قلت لا نسلم الحرمۃ عندہ اذ ادی اجتہادہ الی عدم الحجیۃ لکونہا مجتہدا
فیہا مظنونۃ ظنا ضعیفا فافہم ومن بلغ درجۃ الاجتہاد بعد اجماعہم فاعتبارہ موقوف علی شرط انقراض العصر وعدم ظہور المخالفۃ من
المجمعین بعد الاجماع واما من التابعین ایاہم فی حیوتہم فعند ہذا الشارط لا بد من دخول من بلغ الاجتہاد من الصحابۃ بعد اجماعہم وقیل لا یعتد
التابعی فی اجماعہم مطلقا وہو روایۃ عن الامام احمد والیہ یشیر کلمات الشیخ الاکبر لنا العصمۃ ثبتت لکل من الامۃ والصحابۃ مع وجود ہذا التابعی بعض الامۃ
اقول لہ ان یقول لا قاطع عندہم علی الحکم لما اجمعوا عادۃ علیہ فیکون اجماعہم حجۃ ولا یلتفت الی قول التابعی قلنا ما ثم فان الاتفاق قد یکون بالقیاس انہ مستدل

بانهم سوغوا الاجتهاد لبعضهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتبار بهم لم يسوغوهم اجتهادا منهم لعيب بما ثم لم يثبت التسويغ من اجماعهم يعني انا
ثم لم يثبت تسويغهم في اجماعهم وهو ممنوع لا ينفيا لو ان مختلفا فيه فان التسويغ فيه لا يفيد ما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس
وابي هريرة في عدة الحامل توفي عنها زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس و
ابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امراة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة
الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته باربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل
فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول
الصحابي يقول حجة ومن لا فلا والحق انه حجة ظنية لظهور اصابته اي هو لا مرد الاخبار المشاهدين للقرائن فافهم مسئلة
قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كخبر ابن عباس اجمعوا على القول بالعول حين
كثرت السهام من المال فذا على المشهور والاصح ان انكار العول مما لم يصح عنه وخبر ابي موسى الاشعري اجمعوا على النقض بالنوم
الوضوء وخبر ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة فيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل
ان تسوغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق في المنع عن
اداء الصدقات حيث تفردوا بالحكم بقتالهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال
الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده فيها حتى انكروا عليه ورد بعد اخبار الى انه رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروي عنه ايضا
في ثبت عن قوله في الصرف وقوله في النقد وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق
الاكبر اتفقوا على عدم جوازه فقال ما في الزكوة رضي الله تعالى عنه فانهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه
لما هم قتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس في هذا
من الباب شيء فاحفظ والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما
انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر
بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الاندر قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى ان الفرقة الناجية واحدة
من ثلث وسبعين فالاقل على الحق مع تمادي اكثر الناس بعده صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام والمؤمنون
اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه من غير ريبة وعلى امامة يزيد اتبعه مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة
بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى في اكثر الصفات الا لها مع فساد معروفة من انواع الخبائث واشباهها من الظلمة
والحاصل ان الحق ربما كان مع الاقل وكثرة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين وقائلوا
امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم الا افذاذ وقائلوا امامة يزيد واشباهه لم يكونوا احدا الا جهال من اغناظ الفسقة

والنزاع انما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تامل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال في
الحاشية المقصود وهو ظهور الاصابة ولما كان اشتباه لهذا الاستاد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور لا يخلو ا
عن كدر فتامل المكتفون باجماع الاكثر قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار رواه اصحاب السنن وشبهه في صحيح البخاري قلنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بناء على انه لمنع المخالفة بعد
الاتفاق لانه اي شذ من شذ البعير اذا توحش بعد ما كان اهليا قالوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر رضي الله
عنه صحة لا ارتياب فيه الا من سفه نفسه مع خلاف امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وسعد بن عبادة وسلمان
ولو كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم ينقل
عنه التوقف اصلا كيف وسلمان من تلامذة امام الصديقين واصحاب الامام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره
من الاولياء يزيدون اخذه التصوف منه رضي الله عنه وينسبون خرقة ارادته اليه رضي الله تعالى عنه ويدفع بان الاجماع بعد
رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا اوضح في امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع
لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني آليت بيمين حين قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي بردائي الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القرآن فاني خشيت
ان ينفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلف الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة
ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع بيعتين اولهما بعد ثلثة ايام قبول
الخلافة وثانيهما بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك الزعم كيف وامثال
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه براء منه وتحقيقه في موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في خفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج
عن المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام لسنتين ونصف مضتا من خلافة امير المؤمنين عمر وقيل
مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن
اجتهاد فانه اشد الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر الصديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن
جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المؤمنين عمر على ما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله
هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم يطيب نفسه
ان يزيله عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا يطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من
الخزرج والاوس ولم يبايع سعد لما كان له حب السيادة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر حين قالوا
قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري وظني ان الذي وقع في موته انه رؤي ميتا مخضر اللون كان اثر دعوة امير المؤمنين والله اعلم فان قلت فقد
مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد فمات الا مات
ميتة الجاهلية رواه البخاري والصحابة لاسيما مثل سعد بن عبادة بعيد عن موت الجاهلية قلت سبب ان مخالفة الاجماع كذلك الا ان سعدا شهد بدرا على ما في
صحيح والبدريون غير مواخذين بذنب يشملهم كمثل التائب وان عظمت المعصية لما اعطاهم الله تعالى المنزلة الرفيعة برحمة الخاصة

بهم اليه ومن يقتدي بمن نص في الحقيقة تقديمهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الجنة والمغفرة آمين ايک وسوسه وانظر بهذا الصنيع الشنيع فاحفظ الادب في القلب اوقد اعتبر بعضهم ان الاجماع انما تحقق بعد دخول امير المؤمنين على كرم الله وجهه فمن اين صحة الخلافة قبل بيعته كرم الله وجهه قلنا اولا ان خلافته ثبتت من الاشارات النبوية كما في صحيح مسلم ادعي لي ابابكر وعبد الرحمن ابا بكر اكتب كتابا وفي الفاظ ان تمنى متمن ويقول انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابابكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لتلك المرأة اذ قالت ارأيت ان جئت ولم اجدك كأنها تعني الموت ان لم تجديني فأتي ابابكر رواه الشيخان قال الشافعي الامام (هذا اشارة الى الخلافة) ولتمام ما قال الشيخ ابن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص عدة تابعاه اشار اليه بقوله واما الصحة اي صحة الخلافة فللاجماع على كفاية بيعة بالاكثر وقد وجدت فانه لم تتخلف يوم السقيفة الا رجال آخرون ثم بايعوا بعد ذلك فافهم ولا تزل فانه مزلة عظيمة مسئلة انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع عند المحققين ومنهم الحنفية وقال احمد الامام وابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان اجماع الصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال الامام امام الحرمين ان كان مستنده قياسا فشرط والا فلا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده اي حين كان السند قياسا تطاول الزمان لا انقراض العصر فلو هلكوا بغتة بعد الاتفاق لا اجماع عنده مع وجود الانقراض بفقد التطاول لنا الدليل على العصمة اتفاق كل من الامة بالنص وقد وجد ولو لحظة فيجب عصمته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستيناس بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتأمل وما في الحاشية اشارة الى ان حجية الاجماع ليست عقلية بل امر تعبدي الا ترى انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان انقراض زمانه صلعم شرطا لكنه يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا ايضا اصل الاستدلال واما في حيوته صلعم فلم يتحقق الاجماع لكفاية قوله وايضا الاجماع لان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق واستدل لو شرط انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي لحوقهم مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ودخل مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيجب دخول آخر لاحق قبل انقراضه وهكذا واجيب لا كما في شرح الشرح بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل غايته الجواز فمن اين يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه وقيل انه واجب عادة وانما يجب عقلا فان العادة جرت بوجود مجتهد في كل عصر اقول للمنع مجال فان جريان العادة في القرون السابقة مسلم واما في كل عصر فلا حين الجنيا هو الاوجه في رفع شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه اي في زمان تحققه فيه مسلم بيانه بينكم هو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم مع لا لمنع التلاحق للمجتهدين ولا لمنع لانه معلوم الوقوع فتدبر واجيب ثانيا بان المعتبر انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بعد مدخلية اللاحقين في تحقق الاجماع مع لا لزم عدم تحقق الاجماع ابدا اذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بان يكون الاجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم اللزوم ظاهر وانت لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان الاحتمال ظهور الحجة بخلافه والرجوع اليه موجودا متحققا في كل حين له دخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق امكان الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

عصره اليه لقيام الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لا حجة اصلا فيجوز مخالفة اللاحق بالرأي ويكون قوله معتبرا فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فانتفى الاجماع ومع الحجة الدليل واعلم ان الكلامان الاخيران تنازل الشارطون قالوا اولا يؤدي عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع اي موجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل وذا اللازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفته مع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا واجب العمل منع بطلان التالي لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امكان الموجب لان الاجماع قاطع فلا يصح دليل ينفي مقابلته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني سأل امير المؤمنين حين رجع من عدم صحة بيع ام الولد روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا يباع امهات الاولاد واما الان ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الي والمحفوظ الينا من رأيك وحدك فاطرق علي ثم قال اقضوا اما انتم ما تقضون فانا اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده ووقوع الاجماع مرة والا لما انكر ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق رأيي اميري المؤمنين لا على اتفاق آراء الكل وقول ابي عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل رأيك وحدك خطأ قطعا واما رجوع امير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه الى ما كان او لم يرجع لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية ان ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين اما خارقا للاجماع وشانه اجل من ذلك واما الا ان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر لكونهم في طبقة عليا فأي استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجمعين بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه ليوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين في الاجماع اللاحق لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد نمنع بطلان اللازم ونلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالميت فلا يعتبر وقد نمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اي كبقاء الميت حين الانعقاد للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لمحة فتامل **مسئلة** اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين والمختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا اولا الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة العمرة اي الجمع بينهما باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والمص جرى على الاطلاق القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهى عنه اما نهي امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيره في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما فلما رأى علي اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروايات

متنافرة فلا لينكرون الراوي مروان واما نهى امير المؤمنين عمر رضى الله عنه فلم يثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات انه
كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فان صح فمعناه ان الثلثة التى رخصت فى العهد الشريف احيانا انا ابين حرمتهن التى ثبتت منه عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام وانهى عنهن لاجل الحرمة الثابتة فى الشرع الشريف بعد الاباحة واراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة
ثم الحج بالاحرام فى يوم قبل عرفة فانه وان وقع فى حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو ذر رواه مسلم وهذا يوافق لما روى
عنه فى احد الصحيحين انه قال لعل ان الله يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا واما رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد ساق
الهدى ولم يحل واما متعة النساء وان ابيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل فقد نسخ فى العهد الشريف
ولهذا تواترت الاذان بدونه وانما جمعت الثلثة لكونهن فى العهد الشريف ردا لمن توهم الجواز بسماع انها كانت فلا زال الوهم
بنهى وانها كانت لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اشتغلنا بما ليس من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطفئون نور الله بافواههم
ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثير فهذا يلتفت اليه ولنا
اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلفت الصحابة اجماع التابعين على جواز متعة الحج لعله ان فسخ فانهم كانوا مسلمين عن
منهم بحل التمتع الفقهي به فى ايام الحج لاجماعهم عليها واما اجماعهم على حرمة بيع ام الولد فلم يصح لعدم لم ينقل بوجه يقبله العقل و
قوانين الصحة واما الحجية اى حجية هذا الاجماع فلئلا يلزم خلو الزمان عن الحق والاتفاق والامة على الخطاء والمنفى عنهم بالنص وفيه
ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو فى حيز المنع فان بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود ان قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم ان الامام ابا حنيفة
ذهب فى رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبنى على ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق وان القضاء
اجماع التابعين على عدم الجواز فالقضاء مخالف الاجماع لا مضيا فان اداه لعدم رفع هذا القول وقال رواية عن ابي حنيفة فى غير الشاهر
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما فى الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة
حجية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذه او ارجحه
استنادا من آخر وهو محل رواية النفاذ لانه الحكم فى كل قضاء مختلف فيه فافهم فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالف الاجماع ضلال اجاب وقال ولا يلزم تضليل بعض الصحابة لان رأيه كان حجة قبل حدوث الاجماع
فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما انقطع بعد الاجماع لظهور نفس خلاف حكمه بعده وانما يلزم خطاؤه وهو لازم فى كل اختلاف
لان الحق واحد فيما بل المعيلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه فى الاستقرار اى فى حال استقر المذاهب بالاكثر
على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما
ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم فى طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
ممن بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر والغوا الحجية هذا النحو من الاجماع قالوا اولا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض
الاجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعيين معين ههنا بالاجماع اللاحق وتعارض

الاجماعين باطل قلنا لا نم ان التسويغ اجماع فان كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب آخر والا لقول بالتسويغ احد وفيه خفاء فان المراد
بالتسويغ حكمهم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع
كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم القطوعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضته الاجماع النص
فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع بمثل السهيل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل
اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف السابق باق بدليله فلا اتفاق فانقلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع
بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار ليس بقبول عرفا وشرعا بل هو نظر وبحث الاصابة المعقول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع
مميت حتى لا يجوز العمل به كما بالمناسخ هذا وتجويز الامامة كات لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد اختلافهم
انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميته وههنا
قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت بقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل **مسئلة** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم
بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا
ان نذكر شيئا منه لظهور هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطنة
الذميمة ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا يرتاب فيه الا سفيه خالع ربقة الاسلام عن عنقه وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك
الاجتناب ونرجوا ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع
في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب و
انواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة
بهذا الوجه مختصة بالانبياء فيما يخبرون بالوحي اذ يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم
يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة ووقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها
من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين
اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله
الحسين رضوان الله عليهم ويدعون ايضا عصمة لبعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر
محمد الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي بن موسى الرضا والامام محمد الجواد
بن علي والامام علي بن محمد العسكري والامام الحسن بن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين
من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يخطئ احد من مخالفته
اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بفساد اجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلوا احد من الائمة
بل المقلدين ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا عالمين بعدم العصمة عن الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد
ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة

النساء القصرى بعد واولات الاحمال بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف وابوبية قوله في بيع امهات الاولاد
وكيف ورد تصريح قوله بقبول شهادة الابن الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولم ينكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت بمعنى عدم جواز الخطاء
منهم فاحفظه ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول واهل البيت اليه داخلون في الخطاب
فعرض عليهم حين التنازع اباحته بالرد الى الكتاب والسنة ولم يعين بل متنازع اهل البيت بشبهتي وايضا لم ينقل ودائعه
تاهم والشيعة ومنا شبهة كادوا وهي مذكورة في علم الكلام ولنقتصر على التمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فما اراد الله شيئا الا هو والتطهير بذهاب الرجس والخطاء منه او لان الآية مختص
فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس ولكان متناولا لغيرهم ايضا كما هو المختار
او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء ايضا وهو خلاف مذهبهم
قيل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الائمة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمر
بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
في بيت ام سلمة فدعى فاطمة عليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك وانت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم
ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية
في خمس في وعلي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات
خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الابلغ بكلام مختل مردول يابى عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه
دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك اي انت مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة
في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما دعا لمن لم يثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فممنوع ولو نزلت فيهم مع من معنى من
الازواج والاربعة اخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انها نزلت في
ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انها نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع
المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا الا من
الذنوب فغايته لزوم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد وكيف والمجتهد المخطي لو خطا يثاب فكيف يكون خطاؤه
رجسا بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشيء يقتضي وجوده
اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة للغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم
وطهرهم تطهيرا وادخلهم في لجة المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء في الاجتهاد قيل بعد تسليم ان المراد في الآية
الارادة التشريعية انا نستدل بالحديث لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام دعا الله تعالى باذهاب
الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

القائل لم يات لشيء اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا لدليل
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يتمسك بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه
الترمذي والقرآن معصوم فكذا العترة فانها المقرونة به ما ان تمسكتم بهما اي بحقوقهما وحق القرآن الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وقوله
لن يتفرقا في مواطن القيمة ستعتبان وليعتبان من ترك حقوقهما حتى يردا على الحوض والفيصل وهذا الحديث من رواية واحد والفاظه شتى ولا يدرى
ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم
فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولو تنزل وانما يدل لتقبيل
لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم
المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رايك في الجماعة احب وهذا الى ليس بمسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان يفيد القطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح ح وقوع التعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوزوا
انتساخ قول المقدم بقول المتأخر وهم ح من اغلظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان آخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الآخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطأ فلا عصمة ويتخلصون
عن هذا الجمل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة لا يكون كلما قالوا هو حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة
فهو افتراء على اهل البيت لا شك انهم افتراء وهم اهل البيت برآء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين اميري المؤمنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء
الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فرد اموالا على ذوي الارحام في خلافة المعتضد بعد ما قضي بها لبيت
المال تمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد
احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب انه
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكونوا لاجل ان الخلفاء اعلى رتبة من غيرهم
فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة ذو نسبة
الى القطع قالوا لو كون اتفاق الشيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا بالنواجذ رواه احمد فمخالفة طريقتهم حرام قلنا هذا خطاب
للمقلدين فلا يكون الحجة على المجتهدين وبيانه انه لا يعتبر الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب وايضا هذين
التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا يقلدون غيرهم ولم ينكر عليهم احد لا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان متقدما
وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الآحاد فلا يفيد ان القطع فلا يكون القاطع

اجماعا دون ان تسدد ام حجية هذين الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تامل فانا المعتمد باصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اي ام المؤمنين عائشة الصديقة كما في المختصر فسند فع انهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف له اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء انما لا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير

مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد ولبعده قيل محمول في تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب انه على العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة تمسكا ان العادة قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وفيه ظاهر ويمتنع ظاهرا ان لا يكون فيهم اي من المطلعين احد من علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة وهذا منقوض ببلدة اخرى خال عن الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من تلك البلدة والتعميم في الحجية لا يلائمه حتى يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد فالتخصيص في الدعوى والدليل الآخر كما قال ولا بعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة لما كانت مسكن الاكثر العلماء اي كل منهم يمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجة الراجحة بخلاف سائر البلاد وفيه تامل ثم اقول العمدة في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الراي وهو لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح بعيد لجواز ان لا يكون فيهم جودة الراي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية مالك راجح مع عدم رجحان اجتهاده وهو مستدلالهم بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ممنوع الاستلزام فان غايته الزم منه ان ينفي فيه خبث وليس الخطأ خبثا ولعل المراد ان لا يموت بها الا من كان مغفورا في علمه تعالى والا فيكون فيهم الفساق ايضا كما قد حكي ان البعث الذي بعثها بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت ثم مات بها وادفنوه في ارض المدينة فلفظته ثم دفنوه في ارض المدينة فلفظته ثم وقد وفي موضع آخر فلم تقبله الى ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فتامل لا تقبل لكن حجية الاتفاق لا بانها غيره ظاهر

مسئلة اذا افتى بعضهم او قضى قبل استقرار المذاهب وسكت الباقون عن الانكار وقد مضى مدة التامل عادة ولا تقية بان لم يخف او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا فقط لا القضاء فلا اجماع فيه اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض اي انقراض عصرهم وقيل انه اجماع قطعي ان اكثر السكوت وتكرر فيما يعم به البلوى وهو المختار ولا يصلح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى بحيث علماء الصدر سيما الصحابة لا يحتمل كما في التجربيات فان العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به ويختار الآمدي والشيخ ابو الحسن الكرخي منا انه اجماع ظني وروي عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعا قطعيا وعليه الامام عيسى بن ابان منا والقاضي ابو بكر الباقلاني فنقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة اياه وقيل الاول فيما اذا صدر الفتوى

عن الحاكم والثاني في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا اولا لو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالترك رد غيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم انسداد بابه وقالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفروعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات والسكوت
في الاعتقاديات من غير رضا به حرام فانها لا مذهب في الايمان ويكون السكوت فيها مقتضيا الى المداهنة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم النافون لكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيها افتواه او تعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ ضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله ابن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث قال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هبته والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفاؤه فسق فلا يظن به في حق مجتهد عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقدمه على الاكابر ويسأله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رأيه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعا ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء
نصرنا علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رأيه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالات المهور شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضه امرأة قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

الى كم تريدون ان تزيدوا النساء في صدقاتهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي ما احب فاذا كان له مع هذه المرأة ما علمت
فاي مهابة كان لابن عباس في عرض رأيه ثم ان امير المؤمنين عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم
اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي ينقلون عنه في ابطال
القول غير معقول فان قائلي القول لا يقولون بتنصيفين وثلث حتى يرد عليهم ما اورد بل هم ايضا يقولون ان الله
لم يجعل السهام كذا الى فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلث فالذي رد به هو بعينه حجة لهم وهذا النحو من الرد
بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوا اليه في مثل هذه الصورة ان يسقط سهام البنات والاخوات لانهن عصبة
حصة ويحرمن عن السهام المقدرة فهن ضعيفة في استحقاق السهم فيسقط سهمهن وهذا ايضا لا يظهر له وجه فان سهامهن ايضا
ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهن فاسقاطه واحد لاتمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بريء
من مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التحرير لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق
بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل اقول في دفعه الكلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل
عند البحث والمناظرة فيها لتحقيق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلى المفتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق ترك الواجب
وهو حرام وكذا التعظيم فافهم وقد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سؤال ههنا فلعله انما سكت لان الباحثين
يحتمون ان يعملون برأيهم وهذا لا حرمة فيه فتأمل فيه فان حالة البحث بل هو سؤال معنى فيجب الاظهار ومنها الظاهر التقليل القائلون بقطعية
هذا الاجماع سكوتهم ظاهر في موافقتهم القائلين وان كان يحتمل ان يكون لامر آخر لكنه بعيد غاية البعد بما علم من عادتهم لكونهم لا يخافون في
لائم في اظهار الحق وترك السكوت في مثله بالاستقراء في احوالهم اشير اليه كقول معاذ لعمر امير المؤمنين لما هم جلد امرأة زنت ما جعل الله
على بطنها سبيلا والحمل يحتمل البراءة اليه وقول عبيدة لعلي امير المؤمنين رأيك في الجماعة احب الي الى غير ذلك من الوقائع
كقول ابن مسعود لابي موسى حين حكم بغير زوجة الاعرابي التي شربت لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل
على كون الاجماع قطعيا فان الساكتين ان كان سكوتهم لموافقتهم فقد تم الاجماع بموافقتهم وان كانوا كتموا الحق وسكتوا فسقوا فقد خرجوا
عن اهلية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط فتحقق الاجماع عند سكوت البعض وفتوى البعض قطعي فافهم الجبائي قال
قبل الانقراض الاحتمالات المذكورة قائمة فلا يكون حجة وبعده يضمحل بالكلية فيكون اجماعا قاطعا وربما يمنع الاضمحلال بل يضعف
لكن ان احتمال الخوف باق ولو من المعاندين قال ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم لو كان مخالفا للرأي فلا يكون السكوت
عند القضاء دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الانكار لو كان مخالفا وذلك لان الحاكم مهاب ويتوقى ما ينكر عليه و
يجاب بان ذلك اي عدم انكار الحكم بعد الاستقرار اي بعد استقرار المذاهب وتعين مذهب الحاكم والكلام ههنا قبله وانقياد
الحكم سواء في الانكار عليه عند المخالفة الم تر كيف رد معاذ اقول الحكم المجتهد فيه لا ينقض فلا ينكر عليه لعدم الفائدة في الانكار
فتدبر وتأمل فيه مسألة لو اتفقوا على عمل بان عمل الكل فعلا ولا قول هناك فالمختار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التي مرت كثبوتها له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام واذا كان كفعله عم
فيأتي المذاهب المذكورة سابقا والامام يحمل على الاباحة الا بقرينة وهو الاظهر وابن السمعاني قال كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان

لا يعتقد به الاجماع و لا يظهر له وجه و من اشترط الانقراض بعضهم اجمعين في القول او الفعل او لا بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه
من القولين فانهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فان قلت اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حجة بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم يتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند هذه طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
قيل يمنع الرد كما عن امير المومنين علي رضه وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المومنين عمر وزيد بن ثابت
والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة من اقران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المومنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد وحجبه
اي حجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وامير المومنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا عند فقد الابن ولا يجعل اب الاب ابا عند عدم الاب فقد اتفق الكل على
ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد راسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة او ابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المومنين علي رضه وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في المسئلة فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الاخر بقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه رافعا لما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه لعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شيء آخر فافهم فان قلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول مخالف لهم قلت انما يصح
مخالفة اللاحق للسابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان اتفاقيا فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل

الموصين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انه حجة كذا هذا لعدم الفارق في دلالة الاتفاق فالتفصيل
في الفسخ وعدمه اي مسئلة الابوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم سلطنة
بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة لاختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقا لنا فيما اذا
اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للمنع وفي المسائل وان فيه
للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما فيه النزاع فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين
على الاتحاد بوحدة الجامع وهو تضرر احدهما ببقاء النكاح وهذا رافع له او بثبت الاجماع لكن قد مران سير الصحابة اقوالا
ملتئمة المذكورة في كتبنا عدة التفريق في الجب والعنة بعدم قدرة الشروع على الامساك بالمعروف فلابد من التسريح
بالاحسان ومولانا ينادل باسواهما وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تضرر له ببقاء النكاح
وعدم فسخ القاضي اياه وافهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدم
فلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث فمنقوض بالاجماع الوجداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فينبغي
ان لا منع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوجداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطئة
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا ومنها
تخطئة فيما اختلفوا فيه وهذا الاحداث من الحق شيئا فان قيل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي والا فيرجع حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطئة في كل عصر
انما سلمت لمن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث لوجود التسويغ قلت كذلك انه تسويغ
كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل
التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقد وقع ولم ينكر من احد والنقل قد اشتهر بين الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث الباقي فيما اسي في الزوج والزوجة من فرضهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث الباقي بعد فرض الزوجة
كالصحابة اي كقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث الباقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا نسلم عدم
التنكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون التنكير
منقولا بالآحاد ولم يشتهر وثانيا انما يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريحا كانا معاصرين للصحابة وكان جائزا مزاحمتهم في الفتوى فيجوز افتاء التابعين فتوى الصحابة ولا بعد فيه ثم قلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يتجاوزوا فيها عن قولين ولعله مذهب سجالي اختاره تابعي لكن لم يثبت بعد وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
متغايرتان حقيقة لعدم وحدة المال او حكما لعدم وحدة الجامع لا بد لكل من شريح وابن سيرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو اي رد الام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي امر لا فالمسئلة متحدة حكما هذا مسئلة اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل في شيء جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كان اجتهادا لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم هذا الاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل آخر غيره لا انه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض لكلية الحكمين الذين لم يتجاوز عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير وقد وقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية لما اجمع
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لكان سبيل في الجواز قال الله تعالى هذه سبيلي واراد به المدلول فتدبر وقالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي الكل معروف
فما ليس بمامور ليس بمعروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا عورض بقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو مامور به لانا امرنا بالطلب ما لم يعلم فان طلب العلم مامور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا لما علم فلا يكون مامورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يومر بكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يؤمر بها وينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا يقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطاء ليس منهيا عنه فان لا عموم
للمعروف والمنكر فقيل ان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطاء بما هو خطاء لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا تقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء لا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتي به بل للاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتيين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء سواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكريما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لا يجمع وعليه عادل ولو اجتمعوا ما رفى ستاً فلم يبق الا الاجماع ولا التكفير فلا اعتداد بقولهم فافهم ولنا ثانيا
يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلى طعام اى كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد لعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اى بان يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع
في قلبهم ما هو صواب اتبعه فان قلت خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء والكرام ملهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت اثبات نفى حدوث العلم الضروري فيهم ولا ينكره الا سفيه لكنه ان كان حجة فلا
دخل للاتفاق والاجماع ولا بد من دليل يثبت الا ان يقال ان حجيته ثبتت بالاجماع والالهام الواحد لا يكون حجة فتأمل فيه
وارتيب كلاهما مستوى ولئن سلمنا التوفيق يستوى في القبول بين انشاد الحجة والاجماع من غير مستند قالوا لو لزم المستند
لكانت فائدة الاجماع اذ يكفي المستند فيه فنا الافادة القطعية للحكم بعدما كان ظنيا فانه يجوز ان يكون المستند ظنيا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم قطع المستند والا لما كان للاجماع فائدة وايضا قد يبقى ان الفائدة ليست منحصرة فيه بل تعاضد
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان هذا لو تم يدل على عدم تحقق اجماع عن سند قطعي وهو خلاف مذهبهم اليه بل خلاف
الواقع فانهم مسلمة جاء كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد اي اخبار الآحاد وقيل القياس اختيارا فانا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سندا الا الظنية ولا
فوجه من حجج الله تعالى ولمثبت الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سند الاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الستم تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المؤمنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه بالاولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فالمستند النص ودفع بانه اولى
لا نسلم اولوية امامة الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة واما ههنا ففهم المناط فيه ممنوع لتوقف امير المؤمنين علي وغيره والقائهم على عدم النص في الخلافة
فانهم فهموا شيئا فان معنى امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان تجشم في الاولوية من الصحابة
ولا تمسك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الاول والامر
بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة ليفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات ذاتا
توقف امير المؤمنين علي فلم يكن بشبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة لا يكون
ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلاة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم ادعى ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا اني اخاف ان يتمنى

ممن يقول انا اولى وبابي انت والمسلمون الا ابابكر وفي رواية انا ولا يابى الله آه قال ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين ابو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة لئلا يقول احد انا اولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار امير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل يرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان كل مفتر قطعا او ظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة كالمائنة فاعطى ما يقتضي الى الشيء حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضي اليه وفي المشهور انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعي سنده ظني فان هذا السند لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين الحدود لا يثبت بالقياس والقياس يصلح سندا للاجماع لا لاثبات الحدود كما في التقرير وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان جزما من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس على حد الشرب فاثباته الحد بمجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائم مقام المائنة بالسماع فانه قد ثبت اقامته الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل بحاصله فتامل فيه المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستندا لصح مخالفته لصحة مخالفة الاجماع والاجماع منعقد على جواز مخالفته قلنا لا نسلم الاجماع على جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول انعقد الاجماع على جواز مخالفته من حيث انه قياس لا مخالفته من حيث انه مجمع عليه قالوا ثانيا القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر من نفاته فلا ينعقد على طبقه الاجماع فان النافي لا يستدل به قلنا الاختلاف حادث فلا نسلم خلو العصر عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم الخلو ممنوع بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم ان يكون النافي ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد فانهم

مسئلة ارتداد الامة عصرا والعياذ بالله تعالى ممتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعا ايضا والخلاف انما هو قبل ظهور اشراط القيامة واما عند قرب الساعة فلا والقيامة انما تقوم على اشرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله الله الردة ضلالة اي ضلالة كاملة فالصحيح اجماع الامة عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منه والنفي الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب انهم يصدق بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان امته ارتدت العياذ بالله لما في شرح الشرح ان زوال اسم الامة لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات فعند حصول الارتداد في مرتبة حصول الارتداد لم تزل عنها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امة ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة دون الزمان كما لزم ههنا من بيانه خلاف العرف واللغة فالصدق اى صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا ما يسئل ان صدق وصف المحمول لا يجب فی زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق الامة حين الارتداد غير ضار بصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة مطلقة بعدم اجتماع وصفی المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافی السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هی ان امتی لا تجتمع على الضلالة ما دامت امتی فلا استحالة فی صدق هذه القضية بل لا اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والعياذ لا انها فی زوال الاسم كتحجير الطين اى صار حجرا فعدم نفاته لا ينافی صيرورته حجرا او ينافی العصمة اللازمة للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتأمل فانه دقيق وفيه كلام فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينافی فی العصمة المعلولة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتأمل نعم لو ادعی ان المفهوم من الحديث فی متفاهم العرف عدم ضرورة الامة ضالة فی زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما فی جامع الاصول عن عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلی الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتی يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعالى صل لنا فيقول الا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال مسئلة الحق ان مثل قول الشافعی دية اليهودی الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع لعلها الاختلاف الاقوال فی تحديد الشیء فلا يصح التمسك فی الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوی ضرورية انما الاهم تحقيق شبهة الخصم فقال الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود فی النصف والكل فيثبت على كل تقدير فهو لازم من قول الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالته عليه فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر فيه لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل ان الثلث بلا ادنى شیء الزيادة وهذا غير لازم من الاجماع فافهم مسئلة الاجماع الاحادی اى المنقول باخبار الواحد يجب العمل به فی المختار خلافا للغزالی الامام حجة الاسلام قدس سره ولبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلمانی ما اجتمع اصحاب رسول الله صلی الله عليه وآله واصحابه وسلم على شیء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فی عدة الاخت فی التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا اورده المشائخ رحمهم الله تعالى والله اعلم ثم اخرج ابن ابی شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن اصحاب رسول الله صلی الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلی الله عليه وسلم على شیء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض اولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تأمل فيه لنا اولا انه مثل الظنی اسنادا كالخبر المأول شأنا موجب للعمل قطعا فالقطعی المنقول احادا الذی هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلی الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو اى لفظ الحديث للدوام والاتفاق اى عادتنا ايها ان نحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والا لم يدم ولم يتفق فاندفع

ما فی شرح الشرح انه لاولالة فیه علی وجوب العمل بل غایة ما لزم منه الجواز وهما قیل انه دل علی بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب
اذا الکل متفقون علی انه واجب او حرام لان من قال بحجیته قال بوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالکل متفقون بالاجماع
علی انه لیس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعین الوجوب فاقول فیه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدلیل فقبله
لا قول بالوجوب فالقول به موقوف علی صحته وصحة الکائن موقوفة علی القول بالوجوب وان اراد ان اثبت الوجوب بدلیل آخر کلام
فیه فتامل فانه دقیق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه علیهم اجمعین وعلی اجماعهم وحده من بین جماعة متشارکة
فی سبب العلم کما مر عن الامام احمد من ادعی الاجماع فهو کاذب بخلاف الخبر فانه یمکن ان یکون فی المجلس واحد فیسمع دون غیره
ولا کذلک الذین کثروا غایة الکثرة وجوابه ان الاجماع لا یجب ان یکون کقول الکل متقابل قد یکون بافتاء واحد فی بیته ثم افتاء
آخر فی بیته فیمکن ان یکون عنده فتوی واحدا واحدا واکثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غیره علی فتوی سائر الناس فقولا منهم او بامارات
مفهمة موقعة للعلم او الظن ثم قد اطلع علی الاجماع واحد من غیر استبعاد وایضا یجوز ان یطلع الاکثرون لکن لم ینقلوا لعدم
توفر الدواعی فافهم وما فی التحریر من دفع الاستبعاد بعدالة الناقل فخبر یفید الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فیما یعم
البلوی به فانه غیر مقبول مع کون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنیة علی انه هل یشترط القطع فی الاصول ام لا
فمن اشترط القطع لا یقبل هذا الاجماع ومن لا یشترط یقبل لعدم الدلیل القطعی من الاجماع علی حجیة هذا الاجماع فیه تامل
فان ادلة حجیة الاجماع غیر فارقة بل الاجماع علی اتباع الراجح یفید الحجیة ایضا فافهم مسئلة انکار حکم الاجماع القطعی وهو عدم
المنقول متواترا من غیر استقرار خلاف سابق علیه کفر عند اکثر الحنفیة وطائفة ممن عداهم لانه انکار لما ثبت قطعا انه حکم الله تعالی
خلافا لطائفة قالوا حجیته وان کان قطعیا لکنها نظریة فدخل فی حیز الاشکال من حیز الظهور کالبسملة ومن ههنا ای من اجل ان
انکار حکمه لیس کفرا لم یکفر الروافض مع کونهم منکرین بخلافة خلیفة رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم حقا وقد
انعقد علیه الاجماع من غیر ارتیاب وهذا بظاهره یدل علی ان عدم تکفیرهم مخصوص بمن لا یری انکار حکم الاجماع
کفرا واما عند من یری انکاره کفرا فهم کافرون ولیس الامر کذلک فان الصحیح عند الحنفیة انهم لیسوا بکفار حتی یقبل
شهاداتهم الا الخطابیة وقد نص الامام علی عدم تکفیر احد من اهل القبلة والشیخ ابن الهمام وان کان میله فی فتح القدیر
فی مسئلة امامة المبتدعة الی التکفیر لکن قال فی کتاب الخراج بعدم تکفیرهم وما روی عن الامامین الهمامین ابی حنیفة
والشافعی من عدم جواز الصلوة خلفهم فلیس بکفرهم کما زعم هو بل لانهم ینکرون الجماعة والامامة فلا ینوون
الصلوة لله تعالی عند امامتهم ولیفت ان النیة یبطل صلوتهم فیبطل صلوة المقتدین ولان بدعتهم لما اشتدت الی
ان وصل قریبا الی الکفر اورثت شبهة فی ایمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحکم بفساد صلوة من اقتدی بهم
وفی البحر الرائق حقق بتفصیل بلیغ ان تکفیر الروافض لیس مذهبا لائمتنا المتقدمین وانما ظهر فی افتاء المتاخرین
فالوجه فی عدم تکفیرهم ان تدینهم اوقع فیما اوقع فهم انما وقعوا فیما وقعوا زعما منهم انه دین محمدی وان کان زعمهم هذا باطلا
بیقین غیر مشوب باحتمال ریب فیهم وما کذبوا محمدا صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فی زعمهم فهم غیر ملتزمین الکفر
والتزام الکفر کفر دون لزومه واما انکارهم المجمع علیه وان کان انکار جلی ونشاء من سفاهته لکن لیس انکارا مع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرونه لكون شبهة نشأت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضو
انما بايع تقية وخوفا وان كان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه بري من نحو هذه
التقية الشنيعة والله هو بري لا ريب في انه بري فهذه الشبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرى عليهم الوساوس الشيطانية
لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وهل هذا الا كما اذا انكر المنصوص بالنص
القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا
من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليه اجماعا قطعيا
ومن انكار عصمة دماء المسلمين واموالهم ويجوزون قتالهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم
عن الصلوة في المسجد وقال انا لا امنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم
والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا
فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير والثالث التكفير ان كان نحو الصلوة والا فلا كما في المختصر ليس اذ لا يليق
بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده
لفظه الشريف هكذا انحصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل
ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل بعض الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين
امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر ن الصديق رضي الله تعالى عنه وبالاجماع على قتال مانعي الزكوة
مع سكوت بعضهم فقد تم ان الاجماع السكوتي ايضا كذلك مع ان حجيته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح مكفرا وقال الع
مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي
الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة علما قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكوة
من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن
وكالمنقول احادا ولفظه الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف
كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم
بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجهوه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه اصلا لدخول
اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار
الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يستلزم تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج
ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما
ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا
فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على آخر واما رابعا
فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم ولم يرجع

اصدها اجمعوا عليه هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الحبر الامام وان كان امثاله عن فهم مالا وجه له ومن المرام قاصرين ان المقصود قد يجرد ان الاجماع مطلقا في القطعية كالآية والخبر المتواتر ويستلزم ان يكفر جاحده لانه انكار حكم مقطوع الا انه لا يكفر لعروض شارض هو الشبهة في حجيته المشهورة في الاصل ولذا لم يكفر الروافض والخوارج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع الصحابة المقطوع اتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم او بدلالة يوجب انهم اتفقوا قطعا وهذا ظاهر ثم اجماع من بعدهم ووجه الفرق ان الصحابة محصورون معلومون باعيانهم فتعلم اقوالهم بالبحث والتفتيش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا واما من بعدهم فقد كثروا وقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد العدم وقوع الانتشار كما مع كون الناقلين جماعة يكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجية ظنية لاحتمال حيوة القول السابق بالدليل وكذا الاجماع المنقول احاد الاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة يدل قطعا على ان السكوت للرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلث حجية ظنية كخبر الواحد الصحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف يعني لا يكون على حجيته دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحادي والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والكل مقدم على الراي مسئلة قال جمع منا الا اجماع في العقليات الا ان العقل هناك كافية في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وهذا لا يدل على عدم الحجية بل غاية ما لزم عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جم منا يجري فيه الاجماع ايضا كالشرعيات وهو الحق لعموم ادلة الحجية الا ما يتوقف عليه اي الا العقليات التي يتوقف عليها الاجماع والالزم الدور وفي الامور الدنيوية كتدبير الجيوش لعبد الجبار المعتزلي فيه قولان احدهما عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعما منهم انه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال انتم اعلم بامور دنياكم وثانيهما مختار الجماهير الاجماع فيها حجة ايضا الى ان يعتبر المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو الا كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه كيف قال حين اهم صلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان من الله فسمعا وطاعة لو كان من الله ما سألتنا فقالا لا نعطي الا السيف فلم يصالح كذا في الاستيعاب واما في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فلا اجماع عند الحنفية يعني لا حاجة الى الاحتجاج به لا انه ليس حجة فيها كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا مدخل فيه الاجتهاد والراي او لا يكفي فيه الظن فلا بد من دليل قطعي يدل عليه فلا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا لتعاضد الدلائل لانه احتمل ان يسمعوا كل منفردا فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا لوجود الاتفاق فيفيد هذا الاجماع لنا ولا يفيد ذلك القاطع لعدم بقاء تواتره فالحق افنن ان المستقبلات من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق ويهدي السبيل الاصل الرابع القياس وهو لغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وشاع بحيث يفهم من غير قرينة في التسوية

الاصل الرابع القياس

من التسكين ولو كانت معنويا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول الا انه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساواة المسكوت
للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا
ولا بد في العلة من تعقلها بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا
لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما يحصل بنظره فهو واقعي ليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يدركها نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة
فان المساواة الواقعية قد يدركها المجتهد فيصيب وقد لا يناله فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان التبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الى القياس الفاسد تزيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على
فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل المجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد
قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو
لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني
وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهذا للشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه ومثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما الحكم بالمثلية بهذا الاعتبار والا لا
يحتمل الوجهين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات حكم
الاصل للفرع مع تشريكه الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل
مسامحة لان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه لزوم العلة دونها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما يثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونه كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونه والجواب اولا عنهما
منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياسا الا مجازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحا او ضمنيا
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قائما فيجب الضمان هالكا كالمغصوب فوجوب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه يتضمن قوة حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وما في التحرير القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لانه المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود
واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية هو تجوزا فالقياس يكون هو حقيقة وهو ظاهر الا ان صاحب التحرير لم يقبل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل
التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة
الاعم من الضمنية كذا اريد مساواة اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا او قياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا
فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه ومثل
المعمر بمثال آخر وقال مثلا اذا قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح
منها كالرجل اما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا
بتنقيح المناط والمناط خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجبت الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم
جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم ثم اركانه
اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
دليله وقيل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل
حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم
فان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم
الاصل في المبادي وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا
مما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
فالنبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساواة في الخارج ما يحصل لانها ركن
وحدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان
قطع بمقدماته ومواده وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه
ظني فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
ولهذا كان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع ان كانت
العلية قطعية واذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال
ولو قطع بكون علة تامة وبني الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا ليس بشيء
فان رجوعه الى القياس المنطقي اي شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة
التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما جاء الظن
من المادة من مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون
العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا لا من اللغة يحصل القطع ايض فالاولى ان يبنى الحكم على الاستقراء

فاما تبينا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجب نا علاما مظنونة فلذا حكم بانه لايفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لابشرط شئ فحكم الاصل وعلته لابشرط شئ وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والتي هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى التثنية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين فلا يقوم ما قام بالاصل بالفرع بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الحصص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لايوجد في الفرع اصلا او نظرا الى نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لابشرط شئ يوجد في الاصل او الفرع فتامل وهذا في خفاء فان الطبيعة وان لم يكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل والفرع وهذا هو المعنى باشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما يكون معنى انتزاعيا لايمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز المعو علة العدميات فافهم

فصل

في الشرائط للقياس منها الحكم الاصل ان يكون معقول المعنى اي ما يدرك علته لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي الله يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم لياكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشئ بدون ركنه او شرطه غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لانم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذي يليه ومنها ان لايكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال اعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بدت اسنانه ثم قال اذهب فاطعم اهلك رواه مسلم فهذا اي اطعام اهله طعام كفارته على قول الجمهور ليس من قبيل اعداد الركعات فانه معقول العلة لا كما في التحرير حيث اورد نظير الغير معقول للعلة لانه كان من الفقراء فسد خلته كسد خلة الفقير الاخر هو العلة لكن يفوت به حكمة الزجر على تقدير جواز اطعام الاهل فانما ثبت رخصة خاصة به مختصة بقصته فانه اختصه رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيعفي الله عنه ولذا قال الامام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه لاحد بعدك كفارة حسنة ولو صغيرة فانه حتى لايكون ممنى الله منه فيه فالتمسك بالتعليل لا يبعد ان يقال ليس شرع الكفارة لسد خلة اي فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في اكل نفسه

فالطعام نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان جزئيا واحدا لا يقع مثالا للقواعد الكثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين بالنص ولذا لقب بين الصحابة بذي الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول تقتلك الفئة الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد الاعرابي استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه ثبتت كرامة له مختصة به لا اختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله ولم يرد ان الكرامة لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له اه وانما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل والسياق يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور الدنياوية بخبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنى عنها فلا يجوز الحاق الغير به واعترض عليه بان تعليل المخصص جائز فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل ان الحق هذا ليس تخصيصا لعدم الاستقلال بل نسخا لقاعدة عامة ولا يجوز تعليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء به معقول في الشهادة لكمال التدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كما عقل لشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يشاهد الرجال الولادة وغير القابلة من النساء قلما يشاهد فليس قبول شهادته مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر فان العلة للرخصة المشقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة مختص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى اللازم له وقد خص صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناها التملك بلا عوض وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مختص بالتملك من غير عوض فيختص كذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عن الاختصاص باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يرجع

الخصوص الى المعنى المعرف وهو الحق لانه لا تجوز في التعبير فانه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم لما
ذكره اولا فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منسوخا لان الحكم لتعدية الحكم وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الاستلزام للعلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع وهذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم
وهذه الدعوى كما ترى غير مبينة ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الشرعي لان النفي الاصلي ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعسل قياسا على العسل مثلا يعود الى
لاثبت عليه الحلاوة الا بالاستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحلاوة فتثبت الحرارة فيه اي في
الحلو المقيس وهو العسل به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان علية العلة لا تثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء قال
في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص ح لا يتم
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجرد عن الخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات وثبت العلية بدليل ما
فيعمم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينها فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا يكون اثباته بالقياس
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيحتج ان يثبت ربوية الجص بالحديث فيكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا يضاع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على
اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
الملح بذلك الجامع فالاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل ولانا لا مساواة في العلة بين الفرع
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة والحنابلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة والدال على الحكم فيجب نصب الامارتين مختلفين في الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع وانه ثابت فيه فثبت المساواة
في الدليل ايضا فافهم وبهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل ففاسد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به لا شبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراه الشافعي وذلك اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعترافه ببطلان مقدمته وهي حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم والله لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام وهذا يدل على انه لا فائدة الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها ولجواز اعترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا الوهم لا يدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات ولم يبق القضايا المسلمة من مقاطع البحث معتمدا والكل
باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يسمع انكاره
فانكاره اشد من الالزام فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم ومنها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو القناعة بالحكم
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا علية الآخر اي مانعا علية الوصف الذي ادعاه وان
سلم الوجود في الاصل او وجوده في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول والاول وهو الذي منع فيه
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الولي
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته وحريته فان كان عبدا فالولي السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما يفي بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي رض يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يؤدي الى مواليه ما بقي من مكاتبه ولورثته ما بقي فان صحت علتي هذه بطل الحاقك لعدم
وجودها في الفرع والا يصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل اثباتها اتماما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثاني
هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو فيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي علله فان صح هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعليق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التي اتزوجها طالق بل تطلق عند وجود النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الوصف مع تقدير وجودها فيه وتسليم اعتبارها وايجابها الحكم

فما فی شرح المختصر ان الثانی اتفاقیہ علی الوصف الذی یعلل بہ المستدل محل نظر اذ لا یصح الاتفاق فیہ الا ان یقال الخصم فی الاول ای فی
مرکب الاصل یدیر الحکم علی علتہ ای علی العلۃ التی ابدیٰ بہا الخصم بنفسہ وینفی علیۃ علۃ المستدل بہا وفی الثانی یدیر علی عدم تسلیم
ویقول علیک لو وجد فی الاصل نمنع حکمہ ویقتضی نقیضہ فالمراد من الاتفاق اجماعہما علی علیۃ الوصف مطلقا للاصل کما عند المستدل
او لنقیضہ کما عند الخصم فصح منع حکم الاصل عند وجودہ والمراد من تسلیمہا صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ ای المراد بتسلیم العلۃ تسلیم
صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ حیث قال شارح المختصر فاذا سلم العلۃ ای سلم صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ فللمستدل ان یثبت وجودہا
بدلیل تام فینتقض علیہ لانہ معترف بصحۃ الموجب لان الکلام علی تقدیر تسلیم الایجاب وقد ثبت وجودہ بالدلیل فلزم القول بموجبہ بحاولہ
لان المناظر لو ناظر فکما انہ یقول بما ادی الیہ الدلیل کذلک المناظر ہکذا ینبغی ان یفہم ہذا المقام لکن یجب ان یعلم ان فرض تسلیم
صحۃ ایجاب الوصف الذی ادعاہ الحکم المتفق علیہ من قبیل المحال کیف لا والخصم یقول لعلیۃ وایجابہ لنقیض ذلک الحکم فلا یمکن
تسلیمہ ایجاب حینئذ وہل ہذا الا تہافت فینبغی ان یقول فاذا بین بالدلیل علیہ ما ادعی واثبت وجودہ بدلیلہ ینتقض لان ما ثبت
بالدلیل یجب الاعتراف بہ ولا مرد لہ فافہم لکن ان الارادۃ المذکورۃ وان دل علیہ کلام الآمدی ومن تبعہ لکن لیس بلازم لہ فی المشہور
بل ہذا کلہ تکلف والحق ان فی الثانی منع وجود الوصف الذی ادعی المستدل علتہ فی الاصل وبعد تسلیم وجودہ یمنع علیتہ ویمنع حکم الاصل
وعلی ہذا لا یحتاج الی تلک التکلیفات الباردۃ ولعلہ بالمشہور اراد ہذا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ولو کان حکم الاصل مختلفا بینہما فحاول اثباتہ
بنص بعد ترتیب القیاس او لا ثم اثبات علتہ بطرقہا ثانیا قیل لا یقبل ہذا النحو فی المناظرۃ بل لا بد من الاجماع علی الاصل اما مطلقا
او بینہما وذلک لئلا ینتشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لکونہ حکما شرعیا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فیطول المناظرۃ ویکثر الجدال
والاصح القبول ای قبول ہذا النحو من الاثبات لانہ لو لم یقبل ہذا لم یقبل فی المناظرۃ مقدمۃ تقبل المنع وحاول المستدل اثباتہا بدلیل
لان المانع وہو تسلسل البحث وتکثیر الجدال عام فی الصورتین فانہ لا بد لاثبات ہذہ المقدمۃ ما لا بد منہ لاصل المطلوب فیلزم
التطویل فی المناظرۃ والفرق بانہ ای الاصل حکم شرعی مثل المطلوب الاول یستدعی ما یستدعیہ فیلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخر فانہا لا یستدعی ما یستدعیہ المطلوب الاول ضعیف لانہ قد یکون مقدمۃ الدلیل حکما شرعیا وایضا لا دخل لکونہ حکما
شرعیا فان تسلسل البحث کما یلزم فی الحکم الشرعی کذا فی غیرہ اقول الاولی ان یقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فکذا العکس
وہو ان یقیس اولا ثم یثبت الاصل کما ہو فیما نحن فیہ لان المسافۃ واحدۃ صاعدا کما فیما نحن فیہ ونازلا کما اذا اثبت الاصل اولا والتعیین
للطریق لیس من دأب المناظرین لعلہ رد لما فی شرح المختصر ان ہذا امر اصطلاحی فلا مشاحۃ فیہ فافہم ولیس منہا ای من شروط الاصل
قطعیۃ علی المذہب المختار بل یکفی الظن فی العملیات کلہا فکذا فی الاصل خلافا للبعض زعما منہم بان الاصل لو کان مظنونا فیضعف الظن
بکثرۃ المقدمات المظنونۃ حتی یضمحل فی الفرع واشار المصنف الی دفعہ بقولہ وکون الظن یضعف بکثرۃ المقدمات التی یتوقف علیہ القیاس
لا یستلزم الاضمحلال بالکلیۃ حتی لا یبقی فی الفرع اصلا اقول بل لا یجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب
لازم للظن بالمقدمات فلا ینفک عنہ فتدبر ولا عدم الحصر بعدد ای لیس من شروط الاصل عدم کونہ حکما متعلقا بعدد محصور علی المذہب المختار
کقولہ صلوات اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم خمس یقتلن فی الحل والحرم ومثل صاحب الہدایۃ الی الاشتراط ووجہہ ان تعدی الحکم بالقیاس الی
غیر المنصوص یبطل العدد المذکور والتعلیل بوجہ یستلزم بطلان ما علل باطل وسند المصنف علی ما اختارہ بوجہ لو تم اندفع ہذا الوجہ ایضا وقال

ان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع
سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه ولا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف
يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا ليقول ذكر العدد
قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من الشروط للفرع كما في الاحكام
ان يساوى علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر
يتساويان في الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس
من العلة كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذا يجب المساواة
في الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اى على القتل بالمحدد في القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يتعدى
الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغر فقد تعدى نفس الولاية
في الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها بعمومها يقتضى حكما اعم مما في الفرع
والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضى
المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما
يقتضى حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحرير ان العلة
في القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين العلة ولو كان ما في الفرع جنسا لما
علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر وكذا الكلام في الحكم سوالا وجوابا
فالسوال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب بمعنى كون الحكم جنسا انه امر عام
يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اى كقياس الشافعي ظهار
الذمي كالمسلم اى كظهاره في وجوب الحرمة مع انها في الاصل تتناهى بالكفارة بالنص وهي في الفرع مؤبدة غير متناهية
بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اى لادائها
لانه اما ان يؤدى حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيؤدى وذا ممتنع لان الاسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لاثبت الحرمة المؤبدة الى الاسلام
لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان
للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزهما عن الصوم صح التكفير
بالصيام بتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
وح مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلا منهما وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم
ثم بقي كلام هو ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمي نفس الحرمة الموجودة
في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى في السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى التكفير وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الآخر فافهم وكقولهم اي قول الشافعي
السلم الحال كالمؤجل فان كليهما الدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملك والقدرة والوجود
في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرفت الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف
في كيل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا
واما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
فقد مر دفعه في فصل التاويل ثم لما كان ينقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغير
لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد
وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا
لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حتيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احد
يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضحه بماء ثم لتصلي فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى
كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فهذا زال نجاسة وقامت اخرى
مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده وبالقطع
قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان القطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة
لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة فهذا عام في كل مائع وان اريد
عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء اصلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس
وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا قاطعا دالا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير
باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يبطل الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا الحكم شرعي معقول فلعل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر القالعات للنجاسة
فما عدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا بان الشارع امر بقلع النجاسة ولم يبطل القالع حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فافهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
اذ الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا بكونه قالعا الامر موجود كما في الثوب النجس
فاقتصر على المنصوص من التنزيل وهو الماء ولم يتعد الى غيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها فذلك لئلا
يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزاما على من لم يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان العلة التي اعتبرها المستدل
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء منظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا تعبدا عن ارادة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة وبقي في غير هذا الحال على طبعه وهي اي
ارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع المانعية الشرعية التي هي الحدوث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما يرفعان تلك
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور الحدث ليس مجاورا
للمحدث حتى يقلعه بل هو اعتبار من الشارع فازالته انما باعتباره والماء والتراب سواء فيه فمدفوع بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع فوض
التطهير الى الماء كما قال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزلنا من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فبنفس الاستعمال حصل الطهارة
والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم عليه اي تقدم
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال
معاشره من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا
في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا يمنعه ومنها اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لانعقاد الاجماع بحجر القياس لان النص متقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة
الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص ناف اياه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو
اقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمه
جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه ولعل مراد النافين انه لا حاجة
اذن الى القياس ح لا انه لا يصح اصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل لاطلاق النص كالنسخ فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون
حكمه منصوصا بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان يثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون للتفصيل
كحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه وهذا القول باطل فان ادلة حجية القياس عامة
كما سيجيء ان شاء الله تعالى وورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها النص اجمالا
ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود رضي
وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن الشيخين امير المؤمنين

افضل الصديقين ابي بكر و امير المومنين عمر و ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم وفي التيسير عن ابن عباس اذا قال هذا الطعام حرام علي ثم اكل فعليه اعتاق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهارا حقيقة بل تشبيه في الكفارة فافهم وقد يناقش بان النص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها اي من شروط الفرع القطع بالعلة اي وجودها فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الظن واجب العمل ودعوى الاجماع مضمحل واما عدم المعارض المساوي والراجح في الفرع فانما هو شرط لاثبات الحكم بالعلة فيه لا لنفس القياس لان الشهادة لا تزول بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا فصل في العلة وهي ههنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غيرها الفن على معنى آخر ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبني على ان الاحكام الشرعية اي تعلقاتها متعلقة بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم اي لانتفاعهم على الوحدانية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا السعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التي تعود الى العباد لينالوا بها كمالاتهم ويسعدوا مصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستكمال اي استكماله تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من ضل ونفى ثبوت الحكم بالقياس مطلقا ومنهم من اكتفى بالطرد وقال ليست العلل الا امارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية الى الاحكام والا توقف كونه تعالى حاكما عليها فقد استكمل بها فعاد المحذور ولدفعه قوله بل فرع الكمال يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكيما لا يبدل افعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا محضا رحمانا رحيما اقتضى جوده ورحمته ان يراعي مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه ورعاية المصالح فرع كماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقي الترديد قلنا نختار الثاني ونقول ان رعاية المصالح من اللوازم فليس نسبتها اليه نسبة عدمها ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها فافهم وتثبت وفقه المقام انه لما اقتضى هو سبحانه من عنايته التي اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس في الدارين ناطها باحكام مقبولة العباد على ما اقتضته حكمته وذلك اي التوسط بها انه لما اوجدهم احياء عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات تكميلا بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية واذ من عليهم بالاموال النامية كلفهم بالغرامات المالية كالزكوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكرا لما اعطاه اياهم واذ قد خلقهم ضعفاء جعل الانساب بينهم حقا تحصيلا للولاية حتى يلعبوا شانهم ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش فسن المناكحات واجرى احكامها مما يترتب عليه وتشبه ولما كانوا مدنية الطبائع اي لا يتم معيشتهم الا مع بني نوعه شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها انتظاما لامر معاشهم ثم الاشياء المذكورة مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنها ما عرض عن نقض بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا تيسير الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم فهدوا بها على مقتضى اهوائهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليتمم مكارم الاخلاق ولما كان

الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل فی امته علماء یستخرجون حکم واقعة مثل احکام الوقائع المنصوصة فی تحصیل المصالح فالحمد للہ علی ما تفضل
علینا بهذه النعماء العظیمة والشکر له علی ما من علینا بهذه الآلاء الجسیمة ومن یخرج عن عهدة ثنائه وای یقدر علی شکر یوازی الائه
فهو المحمود کما اثنی علی نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسیمات من المقاصد ومن جهة ترتیبها ومن جهة اعتبار الشارع
الاول ثلثة اقسام احدها ضروریة انتهاء الحاجة الیها حد الضرورة کالکلیات الخمس التی هی اعتبرت فی کل ملة وهی حفظ الدین بالجهاد
فان التضاد فیه یقتضی التدافع فیفضی الی مفاسد کثیرة فالشافعیة عللوا الجهاد بالکفر والحنفیة عللوا بالحرابة وهو الحق فان کفر الغیر لا یضر
المؤمن الا حرابته فهو الموجبة تقتلهم وجهادهم ومن ثمه لا یقتل من الرهبان والنساء ونحوهم کالشیخ الذی لا یقدر علی القتال وحفظ
النفس القصاص لانه اتقی للقتل کما قال اللہ تعالی ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضروریة
فلذا حرم قتل النفس فی کل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فلیس من الضروریات بل هو امر اتم فی الحفظ ولذا لم یشرع فی
شریعة عیسی علیه السلام فالحق فی العبارة ان یقول وحفظ النفس ولذا شرع فی الشریعة الحنفیة القصاص وحفظ العقل
بحد السکر فیه ما قد عرفت کیف والخمر کان مباحا فی الامم السابقة بل فی ابتداء هذه الشریعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل
فشرع فی شرعنا حد السکر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم یشرع فی ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق
والمحارب لله ورسوله یعنی قاطع الطریق ویلحق بهذه الضروریات مکملاتها کحد قلیل الخمر لان قلیلها یدعوا الی کثیرها
فشرع الزجر فیه لئلا یقع فی الکثیر المزیل للعقل فتحریم الداعی الی الحرام معقول لان فیه قطع عن توهم الوقوع فیها کما فی
الاعتکاف والحج والحرام منعت دواعی الجماع کاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحریم الحنفیة ایاها فی الظهار لکون الوطی
حراما فیه فحرمت دواعیه وانما خولف فی الصوم والحیض بالنص وبقی ما وراه علی القیاس ووجه النص بدفع الحرج فان الحیض
لا یخلو عنه شهر ویبقی ایاما کثیرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادی الی حرج مع انها لا تدعو الی الوطی لتنفر الطبیعة الانسانیة عن
الوقوع علی الحائضة وکذا الصوم مدت فرضیة الشهر ومدت نفله العمر کله ففی المنع منه ایضا حرج بل عسی ان یمتنع الانسان عن
الصوم لهذا المنع فیفوت خیر کثیر وکحد القذف فانه مکمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضی الی جراحة السنان
فیؤدی الی المقاتلة فتدبر وثانیهما حاجیة غیر واصلة الی حد الضرورة کالبیع والاجارة والمضاربة والمساقات فانها
لولاها لم یفت واحد من الخمسة الضروریة لکن یحتاج الیها الانسان فی المعیشة فیکون من الحاجیة دون الضرورة الا قلیلا
من جزئیات بعض العقود فانها بفواتها یفوت واحد من الضروریة کاستیجار المرضعة اذ لم یشرع تلف نفس الولد فوصل الی
ضرورة حفظ النفس وکذا شراء مقدار القوت والملابس یتقی بها عن الحر والبرد وامثالها لکن بقلتها لا یخرج کلیات العقود
عن الحاجة ولها مکملات ایضا کما للضرورة کوجوب رعایة الکفاءة ومهر المثل علی الولی متعلق بالوجوب فی تزویج الصغیرة
فانها افضی الی المقصود لحسن المعاشرة بین الاکفاء وقلما تدوم المعاشرة بین الشریف والخسیس فیؤدی الی عدم البقاء
وکذا النقصان عن مهر المثل یزید تذلیلا ومغالاة المهر یزید توقیرا الا فی انکاح ابیها وجدها عند محمد وعند ابی حنیفة وحده فانه
عنده لا یجب رعایة الکفاءة وینفذ انکاحهما من العبد وعلی اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ایضا فانه مع
وفور الشفقة وصحة الرای لکونه عاقلا بالغا لا یترک الکفاءة ومهر المثل الا لمصلحة بدا ئحة علی مصلحتها وهذا بخلاف الام

الصحيح الفعل بتانيث

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية من قبيل اختيار الاحسن الاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها تمنع الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل تساويا ولم يعلم مثاله في الشرع ومثل بحد الخمر شرع للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتواني في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآيسة فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي الى ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود منتفيا قطعا كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو لابي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع واحتمال الكرامة بعيد لا نقنع به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤه بانه وجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فهذا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة عند ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بمائه ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا والاولى هذا منقوض بسفر الملك المرفه اذ قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة اشهر فانه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى الهية مع انتفاء المئنة نظرا الى الهذية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من المثال كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم

مسئلة هل تنخرم مناسبة الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياه فقيل لا تنخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تنخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحته واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة هل تبطل المناسبة و بعدمها و به قال قائلوا الانخرام و هذا ضروري البطلان او المفروض
كونه مناسبا مشتملا على مصلحة و مع هذا مشتمل على مفسدة و الواقع لا يبطل و الثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
الشارع المناسبة معها و هو مختار صاحب المحصول و جمهور الشافعية و استدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد
من الحكيم كل البعد و ما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع و الواقع ههنا مصلحة
و مفسدة فللحكيم ان توفى حقهما اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد و هو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق
و بالتأمل حقيق و من ههنا اي من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا
لله تعالى كاسر للشهوة فيه مصلحة فاثر فيه النذر فوجب به و من جهة كونه اعراضا من ضيافة الله تعالى فيه مفسدة و هو حرام به و قد مر و اما عدم
اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شان الحكيم ترك خير كثير
لشر قليل و استدل على المختار بان مصلحة الصلوة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها و الا اجمع على الحل و الا لم يكن المصلحة
راجحة فاما مرجوحة او مساوية و قد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة و الجواب ليس لمفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة و الغصب
الاول فيه مصلحة لا غير و الثاني فيه مفسدة لا غير اجتمعا اتفاقا فليست من الباب و ايضا يجوز رجحان المصلحة و لا يلزم منه الاجماع
على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان و انما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانخرام
قالوا لو لم ينخرم تبقى المصلحة و لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول البطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوع كيف [illegible]
و بطلان الاعتبار اي بطلان اعتبار الشارع اياها انما يسلم لو لم يجز اعتبار الشارع الجهتين كما مر و لو سلم بطلان الاعتبار لا يدل على النفي الحقيقي حتى لا يبقى [illegible]
بل يجوز ان يكون هو مناسبا و يخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر التقسيم الثالث المناسب مؤثر و ملائم و غريب و مرسل اذ الوصف ان [illegible]
في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر و هذا اصح على رأي الشيخين فان حرمة الخمر عندهما لعينها غير معللة بالسكر و الا دلي [illegible]
في الطهارة سؤر الهرة فهو المؤثر و ان اعتبر ثبوت الحكم معه اي مع الوصف في جنس الحكم لحمل البنت الصغيرة في ولاية النكاح [illegible]
بالصغر لاعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعا فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم و هو مطلق الولاية او بالعكس
و هو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فان حرجية المطر
و السفر نوعان من مطلق الحرج و المطلق معتبر في عين رخصة و فيه ما فيه لان مطلق الحرج غير معتبر و الا لجاز الجمع للصنع الشاقة عندهم
كذا في التحرير و ايضا القائلون لجواز الجمع للمطر ينقلون حديثا فيه فقد اعتبر عينه في عين الحكم و الحنفية يجيبون [illegible]
الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يأول الاحاد و يأولون بتاخير اول الصلوتين
الى آخر الوقت فيصلي فيه و تعجيل الثانية في اول الوقت و هذا ليس جمعا على الحقيقة فتامل و ههنا كلام طويل المطالب من
شرح سفر السعادت و فتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم
كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص معللا بالقتل العمد العدوان و جنسه الجناية على البنية على سبيل
التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف و لو بالمثقل اجماعا و الاظهر انه اي هذا المثال لتقديره
للنص و الاجماع اي الوجود بها على اعتبار العين في العين فان قلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال وانما خالف ابو حنيفة في تحقق العمدية
في المثقل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر ان العين
في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشيء للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الى
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتباره لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كقتل الفار هو الزوج الذي طلق امرأته سعيا بائنا عن حظوته على قاتل المورث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي تطليقه المرضي من الفار فعلا محرما لغرض فاسد هو الاضرار بالزوجة بحرمان الميراث ولم يعتبر عينه
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو حاجر وهو ما علم الغاءه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارات لبعض ملوك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى بن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان برأي بالصوم معللا بالفقر لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصار غير واجد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل على الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن العلل فلا يعتبر اصلا وهذا لا ياتي ممن يقول بالاخالة اذ الاخالة تفيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح مرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة خلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة المؤثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركه للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكر وقالوا ثانيا الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعها وجنسها في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقولا حق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عند نادر وعند الاكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يفيد ظنا ما وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي المتعلقة بالمؤمنين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فح يرمي المتترس وان ادى الى قتل المسلمين المترس بهم ففي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم
فلا يرمي المتترسون بفتح حصن لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال بعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السفينة في البحر للنجوة بعض آخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذ اهلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه كما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا فاما ان يظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثقل فانه قتل العمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبرت
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص واجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا النص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر توجب مطلق التخفيف المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا بزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف او اقتضاء
وجود ضده وغير ذلك فقيل بحسب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند المعقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز عن الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثيرا في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون لعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في الاقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لابد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا دخل للرأي عندهم وح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار انها ثبت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة لما مع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائطها وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض وينحصر المركب في احد عشر قسما لان الت

منها احدها ما اعتبر جنسه في عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر في الافطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة حتى شرع الصلاة
بالتيمم وقاعدا وثانيها ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة السؤر وجنسه وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز
عليها ايضا علة للطهارات كآبار الفلوات وثالثها ما اعتبر العين في العين والجنس في الجنس كالجنون المطبق اثر في ولاية النكاح
وجنسه وهو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر في ولاية
المال ايضا اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر بخصوصه او ايجابه للولاية على النكاح مختلف فيه فليس
اجماعيا وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه ثم
خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس
كسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار ولكون النية شرطا فيها وجنسه وهو العجز لخلل في احدى القوة
موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والثاني اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كالحيض
اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر
نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض فانه اثر في حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو
خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة ايضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه
في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما احد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه
فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه فعلا للاهلاك واما جنسه
المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة العيد
لم يوثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه وسقوط ما شرط
استعماله فيه هو النوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فانه فرض ولا خوف الفوت آخر العجز
عن الماء وهو موثر في التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز
في خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم فلم تجدوا ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز
لخوف الفوت فانه لم يجد ماء بحيث يكفي للصلوة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد واقتصر المص على كونه جامعا
للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل السكر اعتبر في الحرمة اي حرمة المسكر لا الخمر فقط
فان حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة
والبغضاء اعتبر فيها اي حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص
وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اي في حرمة الشرب فتدبر ثم
منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم انه لم يوثر العلة وانما العلة الموثرة الجنس لا غير ومنهم من حصر الاعتبار فيه هذا ولا انسب
الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى اسقط اعتبار الجنس في العين فانه لا اعتبار للجنس ليس

الا يجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير له
الا في ضمنه فرجح اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوصية اشد
ملائمة بالحكم وان كان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن الغلبة اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
التعليل بالكل من واحد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم
فقياس اتفاقا لوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم وان كان تاثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم
فقيل هذا ايضا قياس واختاره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك فلا تعليل ح في الجنس تسهيلا والا لم يكن قياسا مع العلم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم معتبر
مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل حجة شرعية ثابتة بالرأي مبينة للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
الى اصل يقاس عليه اقول هذا التجاير فاسد اذ لا مجال للرأي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه ولعلهم من ههنا
لقبوا باصحاب الرأي وهذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم من اعتبر الاحاد ورد الخبر المرسل من المسمين ومنهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك كما قد فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاؤه في الانواع لا بتحصيل متنوعه اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسبه فالانواع
الحكم من لوازمه حققا اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجبا لجنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل في نوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيها يناسبه واقتضت في الطوافات طهارة سؤر الهرة لما يناسب
الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسبه الى غير ذلك كما انها
اقتضت في انتقال الطهارة ما لذلك في الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجد في كل نوع منه نوع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان حكمه منصوصا
او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا يظهر ذلك قريبا فيظهر بادنى الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فهمه لا ينال الا
بفكر قوي فالمظهر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في
جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية كما ظهر لك عن قريب دون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تاثيره
شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع او الاحالة او العرض على الاصول

وقد مر تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فتثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهده التاثير ونحوه عدالة
الفقه انها لا تجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول لنفذ قضاؤه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
ونحوه يفيد ظن الاعتبار اولا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عملا لان ما لا يظن كونه حكم الله
فحرام العمل فتدبر تتميم قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها
اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة والترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرا في الحكم الا انه
وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى وحكما اي العلة
حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما فانه علة للملك فانه مشروع ويضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك
مقترن به ثم قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه علة ما يتوقف عليه الحقيقية اي حقيقة العلة قد يتحقق به ونها الدوران فانها
مع العلة معنى وجودا وعدما ولعلهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة معنى
فانما يؤثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخلا
في حقيقتها اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقية ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام لا بد
اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس داخلا فيه كما اوما اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثر علة تامة
البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي لتاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه
لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بارتفاع المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز
تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من
وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان يتوهم
من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم
ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في الاقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن
ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
لا غير فتدبر ومنه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها وهو مؤثر في ايجاب الزكوة لان الغنى
مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال آلله ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم لا الا انه لهذا اشبه بالسبب لتخلل بينه وبين حكم العلة لتراخي حكمه الى تمام الحول
وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه ولما كان له شبها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة ايسر

وشكر الزم لا الى العلة بنفسها فتمحض النصاب سببا لان النماء وصف في موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يوجب الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعي رحمة الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب لا يصح فالحول اجل للتعجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المؤدي موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المؤدى زكوة والا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما تجب مع الاستهلاك بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر والحكم مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل ما عدا الجزء الاخير كالعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا اغرقت باربعة فلكل كر دخل في الغرق بالضرورة فكذا ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا في بادي الرأي لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام المؤثر لكونها موضوعة لها ومضافا اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير لها فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المشقة وهي المؤثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اي الاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي هو المؤثر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسما فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب بستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما و حكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخلا في التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وهو لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسي القاضي الامام ابي زيد وامام شمس الائمة السرخسي وهما نظرا الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وان له الافضاء مع وساطة المتاخر وهذا شأن السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا وجود الكيل والجنس فقط شبهة في ربا النسيئة حتى

منعوا السلام الحنطة في الشعير وقال في التلويح هذا اي ما ذكرت ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول انما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثير القول مرادهم ما تقرر به قطع الايجاب حتى

ومعنى الوجوب اى لا يجب تاثيره اجزاء الكل علة فى اجزاء معلوله لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاحاد كما فى جر الثقيل
من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
كما للتمام فى التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه فى واحد واحد من المرض مع انه لا تنافى اصلا
على ان الدخل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير حال الانفراد
بل معناه اى معنى تاثير الجزء ان يكون مع المؤثر ويكون له تاثير فى ضمن تاثير الكل فى المعلول وهذا لا ينافى فى عدم تاثيره انفرادا فى
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندى شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثى هو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية
وهى العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفردة وهى العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اى فى فصل العلة مقصدان المقصد الاول
فى شرطها المتفق عليها والمختلف فيها منها انه اى العلة باعث اى مناسبة ولو بالاستمال كما فى المنتهى تشرع الحكم المقصود منه تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما فى علل الماثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة فى كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولا ذلك اى لولا المناسبة لكان التعليل بها تعبدا
من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب فى المختصر بانها لو كانت العلة مجردا
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير فى الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا التعريف للحكم فى الاصل فيكون معرفة حكمه موقوفا
عليه وهى مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها والاصحاب الطرد ان يمنعوا انحصار الفائدة فيه فان من فوائدها جعل القياس
قياسا باليوجد فيه على الاصل لكن يدفع بانه مستلزم لعدم البين ان بالا تاثير لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فلان
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمة الحكم لا التعريف كما ذكر فانحصار فائدة فى
ذلك اى فى تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا فى الحكم مناسبا له
لا يصلح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا الاستبر ثانيا حكم الاصل منصوص ص اه جمع عليه البتة كما تقدم فى شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبطة معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور غير بعيد وانت تعلم ان تسلين الطريق ليس بواجب
على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو يلزمه الدور لا
غائلة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازانى واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل هو النص
او الاجماع والعلة التى هى للامارة معرفة لافراد الاصل معرف حكمه اى حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
من الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يحتاج لفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هى معلومة
للكل بحس وغيره فلا دخل فى معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا فى افراده ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اى التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد عن قرينة الهزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر متعين وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة في الرخص هو المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنعة الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب الاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كقلبه اي كما يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ماذا اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مناطا للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا انه مصداق عدم العلة الثابتة للوجود وما مثلوا به من ان عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فتدبر وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون العدم اي التعليل به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فان قلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل في نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف وهو ايضا عدم قال وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم الحكم لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الزمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب المشائخ الكرام الا عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين فالظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل انا كما اقول او لا عدم قدرة الوقاع مناسب للتشريح فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريح معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العبرة للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرة الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين وهو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوها وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا لانه ملزوم عدم قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المص على هذا ايضا انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة قد يعرض من ضعف البدن الشيخي المضعف ونحوه من دون وجود العنة

لا يوجب التشريع في العلة العلة لا غير فافهم ولنا ثانيا ان المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول، هذا الاصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما يصح لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود مشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي علة الوجودي هو
انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا معنى لتعليل العدمي بالوجودي الا ان الوجودي مانع عن وجود ما العدمي عدمه فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل عليه علية عدم العلة بالذات وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجود المانع فتامل وهذا ينتقل
في المشهور اولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب ولم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم قالوا
ثانيا الاعجاز مع وجوديه يعلل بالتحدي مع عدم المعارض وعلية المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
الالتزام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقراء في الفقه يفيد خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة لاشتمال
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتعريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكل ما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما لعدم الملزوم
لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول لصدق ان التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كل ما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا انضم الى الصغرى المذكورة هي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول
ولو للوجودي فيبطل بالاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق او المضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
الى ما فيه مصلحة تفويت لها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فكان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر يغني عن المظنة بل يعتبر
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم الخفي
فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير صالح للعلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم والاقسام باسرها باطلة فعلية العدم ايضا باطلة وتوضيحه
بمثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فليس قتله لعدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فقد
فاتت او كان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من المقتضي او كان الاسلام نقيضا للمناسب وهو الكفر المناسب للقتل فاما ان

فهو العلة وأما خفي فالإسلام خفي فعدمه خفي وإن لم يكن هو لنفسه مناسبا فالمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل بعد ما أسلم أيضا كما روي عن
مالك فلا يكون عدم الإسلام علة قلنا نختار أن المضاف إليه تعيين المناسب وهو العدم لنفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من
تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد وأقول على أن الأحكام متضادة ربما تعلل بأوصاف متناقضة مع أن المآل
من شرع هذه الأحكام واحد كالعصمة المعلولة بالإسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصود من هذا الحكم الزاجر هو فاعل القتل فيختار أنه
مضاف إلى ما فيه مصلحة ومن هو ملائم للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصود تحصيل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا الأتوجه له فإن مقصود المستدل
أن العدم إما مضاف إلى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء والمص
توهم أن المراد مصلحة أي حكم كان وهو بعيد منه فافهم ومنها أي من شروط العلة لجمهور الحنفية أن لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة
بالأصل كجوهرية النقدين أي ثمنيتها خلقة في باب الربو والأكثر من أهل الأصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها
أي جواز كون المستنبط قاصرة كالمنصوصة أي كما أنه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها أي لا إفادة في اعتبار
القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بأنه لا فائدة فيها أيضا يدفع بأنها عادم التعدية
نصا بخلاف المستنبطة فإن عدم التعدية فيه بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب أن العلة دليل الحكم
والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الأصل لا يخفى ضعفه فإن حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه فهو معلوم على الكمال وجه فلا تحصيل
بالعلة فتلغو ولا دلالة لها بل الحق في الجواب أن النص دليل الحكم إنا والعلة دليل لما لمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول
بأنها ليست فائدة فقهية فإنها استخراج حكم المسكوت ممنوع فإن لم الحكم أيضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما
لا يخفى قال المجوز أولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من دلالة الدليل ممنوع
فإن من شرطية العلية التأثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية إنما يكون بالعلة
دار لتوقف كل على الآخر والجواب أن تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
على أنه تلازمه وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لأن التعليل هو القياس
باصطلاح الحنفية والقاصرة أبدا حكمه وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير أرادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل به فلا خلاف
في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في
التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التأثير في مذهب الحنفية والاكتفاء بالإخالة كما عليه الشافعية فعلى الأول يلزم
التعدية في المستنبطة وإلا فلم يؤثر في محل آخر أيضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص
أصلا وقال في التحرير أنه غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الأصل ويكون لجنسه
تأثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه أقول مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل وبالقاصرة ما لا يوجد
هو ولا جنسه فيه بل يختص بالأصل والتعدية بعينه أو جنسه لازم على تقدير وجوب التأثير بخلاف الإخالة وصح البناء فإن قلت المتبادر
من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال وهذا بالحقيقة تحرير لمسئلة لا يكون محلا للمنازعة ولا يؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد
صدوره عن المخلصين الكرام فافهم **فرع** قال جمهور الشافعية إذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة ترجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان يصلحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالعلية لا مجموعهما ملخصا للتعدية بدا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ما وراء النهر ومنهم الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعية وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ما وراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة لا انه تخلف مع وجودها قال من ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص ادعى قوم من احبائه اصحابنا كالشيخ الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعده من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشائخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن جعل في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال والقول بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل ينفع جر اطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل النافون للتخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان الكل احد ان يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطاء الغلط والا فالخطاء معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء ان شاء الله وايضا وغاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطئ من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا ولا لو جاز التخلف فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم المعلول وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دلائلهم هذه وابطال المذكور ان سلمت انما تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه. فان عدم المانع ووجود الشرط متمم للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف ولو فرض لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود الحكم لمانع لم يكن لعدم تمام العلة امكن ان يدعى كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض اصلا فالاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز التخلف اخبار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع ينخرم انتهى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو مسالك مر بيانها كلها ودليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم ولا تخصص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك عليتها وتاثيرها فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن ثمه يعتبر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحرقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وليس كلام المجوز فيهما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان مراد المانع بالعلة هي التامة فتثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعون في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون بعد العلية والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم المانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيجوز انتفاء المقتضي فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد في اقتضاء المؤثر ثم لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية
يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اى العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا
عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اى الظن به في محل التخلف موقوف على
ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنها فيه موقوف على المانع اى على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع
دليل عدم المقتضي والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيه ودور مستقل
ايضا بما فان ظن العلية العلم بالتخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يحصل ح ظن غلبة الفقر الا بعد ظن الفسق
مانعا والمسالك بانفرادها لا تكفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية والعلم بها المانعية بالفعل والظن بها والمتوقف عليه العلية والظن بها هو
بالقوة وظنها وهو كون الشيء بحيث اذا اجامع باعثا منعه مقتضاه وجد به الشيء اولا هذا المانعون في المنصوصة قالوا دليل
المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلف فيكون علة واحتمال عدمه فيه فلا يكون
فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الآخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فان قلت
فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول
بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرا الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا
لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف في نفسه مع قطع النظر عن حضور
امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك
يصير بالمرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الانفراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل
من العلية وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة
وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعى
ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى واصالته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض
وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما يوجد العلة فيه يوجد الحكم
بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص مسلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص في تقدير المانع وليس هذا من بطلان النص بل
التجوز لدليله اقول النقض اي نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان التقدير محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم
التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر شرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول ما منع انعقاد العلة كبيع الحر فان
الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيها ما منع تمامها وتاثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان موجبا لايجاب الحكم لكنه غير تام
فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه مؤثرا حقيقة لكن
تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

ابتداءه كخيار الرؤية لايمنع الملك للنفس لكن لايتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك وخاصها يامنع لزومه اي لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لايتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بالقضاء او تراض ولو لزم لما الفسخ جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة كتخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء فالمختار انه لايبطل العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهي شاملة لانقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب اعتبارها في اناط الحكم وامتنع اعتبار اطلاقها في تعليق الحكم به في نظر الشارع ولعدم تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسيرا على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة وما في المنهاج المعلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي بهذا القدر ممتنع فيجب علمه فح هو العلة فاقول مندفع لان تعذر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لاينافي الضبط تخمينا بما هو في الغالب يستلزم اياه تدبر العاقلون قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فيبطل العلية قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لايلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت منضبطة وح فالعلة هي لا المظنة الا ترى ان البكارة علة للاكتفاء بالسكوت في النكاح لحكمة الحياء لغلبته فيها والثيب لو كانت او فرحيا ولم يعتبر سكوتها اجماعا لعدم كون مراتب الحياء منضبطة في انفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة و لكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم لابد من تشريع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر وكالقتل اي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي من الاجزاء وبان يكون الصادر للمدعاة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا للشرذمة قليلة ذاهبين الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الغائب انه بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فنقض الحنفي بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط وكونه بيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون مكرها الا الى رضاه ويثبت الخيار لانه يفسد وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما المجموع او الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي للعلية والباقي منقوض فيقبل هذا النقض فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اي الحكم عند انتفائها اي العلة وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لايكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عند انتفاء الباعث

العدم ويوجد باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي اي بانتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني قال انه يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا ولو لم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص مع
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل قيل ليس القتلان المعلولان امرا واحدا والا لاتحدت الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
باعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا توجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يمتنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا في الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيكون ابقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف واتحاد الذات اشد والوجه فتدبر والاعدام فكان يعني وعند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر والتلازم بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يمتنع عليه بل يقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر فتصورا ممكنا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد المتصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغائران فاقول مدفوع بان ذلك التغائر
معتبر في جانب العلة والحكم المعلل هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما وهو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او بالقوم مقامه والقتل القصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغائران قطعا واما على المقتول
فانما هو تسليم نفسه الى الاولياء ان طلبوا قتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل واعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض في الصور
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص
مغائر بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي فليس ههنا مثلان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر
بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد عليه وقد تم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروع الانعكاس هو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فيجوز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانهما معرفات مثلها ومنع الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لثبوته بغيره عنه ولزم الثبوت لها لانهما موثران لانهما لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثابتة لهما دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجتماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجئ ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشئ لانه لو تعددت لامكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على احد ولم يحصل تاثير واحد الذي لم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اي بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم التناقض قطعا فتامل فانه دقيق كما ستعرف وسيكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد وباعتبار آخر على آخر فالحاصل ان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية اراد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا الجزء بها وهذا على نحو من الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى بتحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي فان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به فعند الاجتماع لم يثبت بالواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجاز وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد فلا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازائه شخص واحد من الحكم قال المصنف جعل كل علة مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصدق به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة ح القدر المشترك لفردية لا كل يوجب شخصا مغائرا لما توجبه الآخر نعم كان مقتضيا لكل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك لعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة للوجود لامتناع التخلف هناك فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا لعدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين ههناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وان لم يسم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيجب كل تعيين ما يوجبه الآخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين ومع ذلك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثرة فيه واذا كانت الواحدة كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر ليوثر هذه الاخرى فيه فيحصل لهذا الوجود منهما وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فحاصل الشان فتأمل فيه وقالوا ثانيا انا نقطع بالتعدد في علة حرمة الربوا فهي الكيل مع الجنس كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو رأي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو فرع صلاحية كل ولزوم انتفاء الكل والامكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فللاجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا النص على استقلال كل من العلل لا بد من القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فالحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتأمل انه دقيق ولكن ان تعارض بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح فعاد التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان ليس العلة المجموع بل كل مستقل وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة ههنا الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر في النوع فاذا وجدتا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتأمل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند الاجتماع العلة المجموع ورده المص بان هذا التسليم لمطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت انفرادا اعلم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة عند الاجتماع استقلالا كما كان عند الانفراد فافهم القائلين المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمتنع شرعا لوقع عادة ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع قلنا قد وقع في الحدث علل شتى اجاب وقال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على رأي من زعم اشتراط النية في رفع الحدث

والجواب بمنع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحادث وتجويز التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
اتفق المصنف وددون انه اي المعلول بالاول في الترتيب في وجود العلل فانقلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متاخر قال وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبني على العرف فانه يقال في العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف ح لا يلزم منه ان يثبت
الحدث من الرعاف حقيقة واما في المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المصنف الكل دفعة علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصي
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من
التعدد لا يصح بل الحق ما او ما ناسابقا ان الكلام كان في الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير او لا بل العلة للواحد الشخصي المجموع او القدر
المشترك هكذا ينبغي ان يحرر الخلاف وح يلغو اكثر القيل والقال الذي حرفا فهم وثبت لنا لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون كل جزءا او لواحد وهما باطلان اذ الجزئية ينافي الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفي الحدة التحكم اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة في الانفراد اي فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لانه ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها بنفسها اي لا يتوقف اقتضاءها للثبوت على غيرها كما في الامثلة المقدمة
وهذا لا ينافي الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول متساويان في المستقلة للواحد الشخصي فان الثبوت لعلة لا يعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اي ان لم يكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة في هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اي بالعلة
المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح و
لا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاءها على الغير لزم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اي حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تاما للاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالمنافات لا استحالة فيهما ووجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابدا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون التحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين ح الجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين
فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اي تعين كان هي العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اي الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه التحكم فتدبر

وهذا الجواب ليس بشيء فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال لا اقل من احدهما لاكسه منه الاستيحاش عن سنية البدع للمتعمل انما هو في العلل الجاعلة حقيقة لا في المؤثرات التي تاثيرها بجعل الشرع ووضعه كيف لا والعقل لا يابى ان يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تاثير كل واحد متعدد في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصه في شخص من اشخاصه اما اعتبار تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدها لا بعينها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير كل في شخص من اشخاصه فيمتنع لانه منتهى الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب الجزئية قالوا لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين كما مر او واحدة فالتحكم اي لو كان واحدة منها علة فالحكم لازم وكلاهما باطلان فتعين الجزئية اقول في الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلين فان التعيين توارد العلتين على واحد لا شيئين ويبتني عليه كل تفريع واحد على كل في المعلول واحد لا فيه اصلا ومعياره هي معيار هذا التفريع صحة الفاء بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل بالنسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال ورعف ومس اي فصار محدثا او صف فصار محدثا فهذا الكل ان يصح تحلل معنى الفاء ههنا الاصل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه كيف لا والتفريع على شيء ينافي الوجوب بدونه فافهم ولهذا اي لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما اذا اسلم المرتد الذي قتل عمدا ظلما فلا يلزم الاجتماع للمثلين كما لا يلزم الافادة بالجميع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر والحق في الجواب منع التحكم على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر قال في شرح المختصر في الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحدة استقلالا كما في الادلة السمعية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يضر عدمها والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر ورد بان لا فرق بضرورة عدم احدها وعدمها فانه لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدهما بقي الاخرى منفردة مؤثرة بل الفرق بان علية الجميع على هذا يرجع الى الكل الافرادي وعلى ما ادعى المستدل يرجع الى الكل المجموعي قال المص في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع فبانتفاء واحدة انتفى المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن وزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيصير عدمها في بقائه فلو تثبت لعلة اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منها لانه ضروري لعلة اخرى مستقلة فلا يضر عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والى هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا كلام متين لكن ينتقض انه لا يصح اكتساب وجوب واحد من اثنين فانه من الفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الآخر فعند التعدد لا يصح اكتساب الوجوب فيبقى على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارد المستقلتين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينها قالوا بطل الجزئية لكل للاستقلال اي للكفاية لكل بالافادة وبطل الاستقلال لكل ايضا للاجتماع المنافي للاستقلال والمعين بين انه تحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر مع منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء وهو موجود في كل ذات خبير بان التام في الاقتضاء يقتضي الوجوب به والعلة الاخرى في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة مستقلة يكون لغاة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس وهو تعليل حكمين لعلة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اي متفق على جوازه بمعنى كونها امارة مجردة لحكمين كالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب المغرب اما العلة اي تعليل حكمين لعلة بمعنى الباعث فالمختار جوازه وقيل لا لنا لا بعد في مناسبة وصف لحكمين واعتبار الشارع اياه فيهما كيف وقد وقع كالسرقة للقطع زجرا وللتغريم جبر المكافات وهذا لا يصلح الزاما لعدم الاجتماع فان الحنفية لا يغرمون بل هو ملحق في حق التغريم بالاقتسام له ولو يدل بالزنا لكان اولى والقذف علة للحد اي للجلد وعدم قبول الشهادة

بالنص اما دائما كما هو مذهبنا ونقضيه ظاهر النص او الى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون شيء و
واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم تقم عليه دليل فانما ذاك في الواحد الحقيقي من جميع
الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك في العلل الحقيقية العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز تعليل
حكمين بعلة تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها ما يلزم تحصيل الحاصل
قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل بالوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين وشرعه مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة اي
واما اذا كان مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيله لا بد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل ولاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون
ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير
وليا ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض
وقيل تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ
المقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض في الاصل لانه في صدد
تمثيله بمثال ولم يذكر الا في فرع اي ليس المطلوب العروض في الفرع وقد ذكر فالمطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المعنى
سلب ولاية الولي عن الصغير الذي ليس وليا عليه اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد مثل بتعليل نجاسة
لعاب الخنزير بالاستقذار اي عده قذرا فيقاس عليه العرق وهو اي الاستقذار متاخر عنها لان عده قذرا بعد العلم بنجاسته ورد الشيخ
ابن الهمام بانه اي التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الا ان الاستقذار طبعا متقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر الاستقذار شرعا فليس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن
شرعه لها اي لم يكن مشروعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هف واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن الحكم ثبت الحكم
بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالغرض اقول هذا الاستدلال مبني على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد بالباعث الآخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على الاصل
بالابطال اي لا يكون التعليل مبطلا لحكم الاصل كتعليل الشافعية نص السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل
معلوم بخروج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالمؤجل المبطل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف نصا
ولا اجماعا كايجاب الصوم على الملك المترفه خاصة في الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب لتعديه عن الاعتاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص
مطلقا مقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغيير مطلق فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص ولا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجويز التخصيص للعام
والتقييد للمطلق بها كابن الحاجب اي كما يمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابي

منه من قرينة على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اي من شروط العلة للمستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض موجود
لم اثبتها في العلية في الاصل والا اي وان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض فلم يتعين مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بدليل فح عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها اي من شروط العلة ان لا يكون دليلها
متناولا حكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفي هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع في دخول الفرع فيه
اي في كونه عمومه ونحوها فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المشتبهة بهذا الدليل لكونه موجودا فيه اظهر والمختار عدمه
اي عدم الاشتراط بهذا الشرط لان المسالك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر
ولا يجب المانع الانتفاء الفائدة مع التطويل وليس بحقق او تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس تطويل بلا فائدة الشارطون قالوا
والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس ومن هذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل والامر فيه يسير مسئلة اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها اي
العلة حكما شرعيا لقول الحنفية في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد فهذا
الحكم حكم شرعي معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابي
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته ما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر بمراجعة كتب المحدثين
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الخثعمية بل فيه اجازة الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول في جواب امراة اخرى سالته عن حج ابيها وقالت اي ضعيفة لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزي عنها
ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد اللتيا واللتي فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة
القضاء صيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشية منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستندا بجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة فشرع
لاجلها وح لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكمة فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكن
يؤدي الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة في اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
فيما الا اربعا في اربع مجالس وبالاندراء بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون متقدما
او متأخرا او معا والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تأخر عن معلوله لزم
تأخرها وقد ابطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي ولا اولوية لعلية احدهما للآخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة في احدهما يعني يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على شرع الآخر فقيل

للعلية كبطلان البيع المنجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثانى المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول فح نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليهما وعنده ثبت الثانى
فلا نقض وانت لا يذهب عليك ان الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثانى ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الان فالتحكم والا فالنقض فافهم
مع ان اللازم ههنا التخلف اى تخلف الثانى عن الاول فى النزول لا فى الحكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثانى من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقريرنا كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف فى شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذى كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف باستنباطه
ثم بعد الحين بوحى آخر وحى دخل فى الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحى الآخر فح لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم ولك ان تجيب ايضا باختيار الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر مسئلة اختلف فى
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها المختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يظن عليه بمسلكنا كالبسيطة فانها يطلق بمسالكها والحاصل دعوى البديهة فى الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجود القصاص وكذا الهتك على صوم الشهر المبارك عمدا لوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع افاد لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلا بد من جهة واحدة بها يصير الكل واحدا فالكلام عائد فيها كالكلام فى العلية والتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذى توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجماع لا التسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اى العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هى كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان له ان يقول عروض الهيئة للكثير المحض وهو الجواب الثانى فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول فى الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعنى يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع واجزاءه باجزاءه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبروا اما الجواب عن مستدلالهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال فى قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده كما فى المختصر فلا يخفى وهنه وسخافته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع كل منهما صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لعدم ثان بعد عدم اول استلزم المركب وعدم استلزام هذا العدم الثانى له لاستحالة
انعدام المنعدم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بحذائه عدم المجموع النقص فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذى فلم يوجد حدث لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
ههنا لمانع وهو الحصول لعلة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح فى اقتضاء المقتضى والسر فى مانعية الحصول لعلة اخرى

ان الامكان شرط في تاثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تاثير المؤثر شرط والضرورة قبل تاثيره ولو بالعلة
ينافيه اي الامكان بالتاويل المذكور اقول ولك ان تقول في الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات يعني علة العدم
للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما يطلق على كل واحد واحد من اعدام الاجزاء لانه متحقق في ضمنها فلم يلزم النقض
والتخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تاملت حق التامل ايقنت ان الجواب حقيقة هو هذا واجيب في المختصر بانه يجوز ان يكون
عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطا لها واورد عليه ان الكلام في تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء
شرطا واجيب بانه لا استحالة في ان يكون الشيء جزءا لشيء وشرطا لصفة العلية العارضة له فتامل فيه وتعقب المص بانه لو سلم الشرطية
لا يندفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورة تعدد الاجزاء يتعدد
الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ينعدم باخرى فيلزم المحذور فتفكر فافهم مسئلة لا يشترط في تعليل العدم بالمانع
وكذا في تعليله بانتفاء الشرط وجود المقتضي وقيل نعم يشترط والا اي وان لم يكن وجود المقتضي مشروطا بل جاز عدمه
فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فيلغو التعليل به لنا كل من عدم المقتضي ووجود المانع مستبد في الدلالة والاعدام عين
عدم المعلول وان كان في الواقع العدم معلولا لاحدهما ومن البين انه لا دخل في الاستدلال بدليل عدم قيام آخر قال في
الحاشية فيه اشارة الى انه ان كان النزاع في الدلالة المفيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان كان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط
انتهى والسر فيه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء المعينة اذا كانت مركبة
والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضي فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق
انه ان كان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منهما اي كان فافهم وح اي حين ما بينا الاحاجة الى تقدير المقتضي بان يكون
بحيث لو فرض المقتضي لمنعه كما في التحرير لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها فلا حاجة الى التقدير المقتضي
والا فلا تاثير للمانع في نفس الامر عند انعدام المقتضي نعم العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتاج
الى تقدير المقتضي ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم مسئلة حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند
الحنفية فقيل الخلاف بينهم لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انه المعرف لنا
الحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون
قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا ينتفي القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية
قال نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث فانه لا باعث له تعالى على الاحكام بل هو مختار في الحكم وانما نفسرها بالمعرف
ومعنى التعريف ان ينصب امارة عن الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف به فعلى هذا اعتبار العلة بمعنى العلامة
والامارة مع انها قسيمة وكونها باعثة لا ينافي اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا يوجب الاضطرار مع
ان ما ذكر مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على ان العلة الباعثة فافهم وجعل السبكي ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة
للحكم فالفائدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعلها معرفا ففائدة التعليل تحصيل معرفة الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب
عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم ايضا فائدة فلا يمنع القاصرة لكن هذا الوجه ايضا كونها

معرفا يوجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية اصلا فافهم المقصد الثاني في مسالكها الحنفية لا علية لا بد للحكم من علة اناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء القائسين الا اصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح والاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل وبانه اي التعليل الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا فليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل لكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل اي التعليل بكل وصف فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقلوا عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها معرفة ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى واحتج الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا وبالتعليل ينتقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا لحكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي المسكوت معه في الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه ولا بد من الابانة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو موجب للتناقض واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم واما المعين وعليته مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسلك معرف فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع بما جعل القياس حجة صار الاصل في النصوص كلها التعليل بعدم كون الدلائل فارقة فالمنصوص كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل وهو ساد لباب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما وهو مجهول واما بواحد معين وهو الترجيح من غير مرجح واما بكل وهو شق الباقي فاذن كل علة صالح لان تعلل به ويقاس به عليه غيره الا لمانع من التعارض ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون هو منبئا عن حكم الحكم فلا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام الاحتمال في كل نص انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا ان ارادوا بالاحتمال احتمالا يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا واذا دل المسلك على انه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا وزال هذا الاحتمال وان ارادوا مطلق الاحتمال فلا يضر اذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصدوا التعليل نص

كون المحتاج من احد السبيلين حتى مع قيام الدليل على التعليل واجابوا انه اجمع على ان متطوع السترة التي يخرج منها البول والغائط يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على ان النص معلول ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا بان اعمال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص لذا فان الاصل التعليل فيجب ههنا الا اذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يعتبر باشتباه الاختصاص بالعمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلا بد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شاف فانه حسب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههناك لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة فيجب طلب العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فالاصالة كافية للطلب النظر في تعيين العلة فان دل على التعيين فقد لزم ويثبت انه معلل والا لا تعليل فافهم ولنعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا يسد باب القياس في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز البديهية لكنه نادر جدا فلا بد من دليل على العلية وهو المسالك وذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فان علته مجمع عليه وامتزاج السببين في تقديم الاخ عينا على الاخ لاب في الارث فيقاس ولاية النكاح على الاصلين فيقال الصغيرة الثيب والبكر يولى عليها في النكاح كما انهما يولى عليهما في المال والجامع الصغر ويقال الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاتي كما انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه اي بعد تسليم وجود العلة فيه الا تسليم الموجب يوجب تسليم الموجب وان كان الاجماع ظنيا اي مظنونا كالسكوتي والمنقول احادا لان الظن واجب الاعتبار فيجب اتباعه وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجهه انه لما كان مظنونا صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية الا بادعاء مانع من الحكم في المختلف فيه والمسلك الثاني النص هو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية وله مراتب في الدلالة على العلية قوة وضعفا اعلاها لاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر نقل عنه في الحاشية رواه ابن ابي شيبة وكذا من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال ابي رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وربما كان دون الاول لانه يستعمل الا فيه بغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة استعمل هي فيها

مجازا اي سنني مجازي لا يمنع الظهور والباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالكسر مخففة وربما كانا ادون لان ضما
يستعملان مشائعا في الصاحبة لكنه لا يمنع الظهور كما قال هو مجرد الاستصحاب المفهوم فيهما خلاف العرف الشائع فلا يحمل
عليه نحو قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين وان بالكسر متصلة بالجملة وقد صرح بذلك عبد القاهر
ايضا نحو قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فبتقدير اللام اي يكون التعليل بتقدير
اللام وليس هو للتعليل بنفسه ودونه اي هذا النوع الفاء فانه ضعيف دلالة عليه بل انما يدل على مجرد التعقيب
في الاستعمال الكثير ايضا وبالغ ضعف دلالته حتى قيل انها ايماء لا دلالة لها بالوضع في الوصف حال من الفاء
اي حال كونها داخلة في الوصف كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في قتلى احد ادفنوهم بدمائهم فانهم
يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك او داخلة في الحكم نحو قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وذلك اي دخولها تارة في الوصف وتارة في الحكم لان الباعث متقدم عقلا اي متقدم في
التصور لانه كالغرض والغاية متاخر خارجا اي في الخارج فان الغاية والغرض انما يترتب على الفعل فيجوز الوجهان
من دخول الفاء على الوصف نظرا الى تاخره خارجا او الحكم نظرا الى تاخره تصورا ودونه اي دون الفاء المذكور في كلام الشارع
لانه المتبادر مما سبق ذلك اي نفسه كائنا في نفس لفظ الراوي نحو قوله سهى فسجد وقد مر تخريجه وزنى ماعز
فرجم وقد مر تخريجه ايضا وانما كان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوي في فهم العلة بخلاف ما تقدم لكنه اي الغلط
احتمال بعيد لا ينبغي ان يلتفت اليه فلا ينافي الظهور وايماء معطوف على قوله صريح وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة وقد يجتمع
الايماء والصريح كما قال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن رواه الشيخان ونقل التكلم عليه عن الامام ابي حنيفة فانه صريح بكلمة اذن وايماء ايضا فانه لولاها لكانت الدلالة على
العلية ثابتة باقية كما كان معها والا لما كان لمقارنته قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا لقولهم نعم معنى فمنه الواقع
موقع الجواب كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للاعرابي حين قال هلكت واهلكت واقعت على امرأتي نهار رمضان
اعتق رقبة وقد مر تخريجه ولو لم يكن جناية الاعرابي علة لما كان للجواب معنى وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لابن مسعود حين سأل عن التوضي بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور واختلف في تصحيحه وشرحه في فتح القدير فلو لم يكن بقاء اسم
الماء علة لجواز التوضي مع اختلاط شيء الطاهر غير ه لكان بعيدا ومنه مقارنة الوصف بالحكم فانها يشعر بالعلية مثل قوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان رواه البخاري ولفظه لا يقضين بين حكم بين اثنين وهو غضبان فهذا
يوحي ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء الغضب ثم ينقح المناط يدل على انها شغل القلب في هذا اي قران الوصف بالحكم
ايماء بالاتفاق فان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة او ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر
ذا المذكور الحرمة وهو الحكم دون الوصف وهو الشدة المطربة ومنه اكثر العلل المستنبطة ففي كونهما ايماء فيقدم على العلة المستنبطة
بلا ايماء لكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول كلاهما ايماء نعم كذلك لكفاية ذكر احدهما للايماء وفيه ما فيه والثاني كلاهما لا ايماء فيهما
اذ لا بد من ذكرهما لانه بالقران يوحي الى العلية فتامل فيه والثالث الاول وهو ما ذكر فيه الوصف ايماء دون الثاني وهو ما ذكر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لا ذلازم له وفيه تفسير
ظاهر فانه يجب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية وبعد فيها
الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا
حتى يكون الكلام والا فليها ولو التزاما فتامل ومنها اى من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر اما
بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله
في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفرس علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور اوقد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم
من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فيعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة
غاية نحو حتى يطهرن فانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فيعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا
او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو
منهما علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناط الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا فالقياس علم
انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل الا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنه
واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات
او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة
علة الكفارة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لا بد في الواقع
اذ لا علة دونها اما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها
وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترط
المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واختاره ابن الحاجب النكتة الثانية النص
يدل بظاهر الصريح او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بخلاف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان
احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على
الصوم وكون المفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا للجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب
و لو وقاعا فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب وهذا الحذف اى حذف كونه
وقاعا للحنفية خاصة يسمى خبر لمبتدا وهو قوله والنظر في تعيينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق
الا ان الحنفية لم يطلقوا على هذا الاسم وان سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة بالجنس

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحققها واعلام هذا التحقق في الجزئيات للعلة مع الاتفاق في المسمى وتحققه وما نسبت في البديع وغيره اليهم لنفي التخريج اي اسم انكروا تخريج المناط فهو بمعنى الاحالة لا بالمعنى المذكور النكتة الثالثة ثم عرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها سألته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العباد ونبه على كونه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الاب عن دين العبد فيفهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اي علة الاجزاء فذكر دين العبد لكونه نظيره وهو دين الله علة الاجزاء وقال الشيخ ابن الهمام ههنا كون المقتضي دينا ولا دين العباد انما ذكر النظير ليتعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا لان نظيره علة المسئول اقول العلة في بادي الراي هو النظير وهذا القدر يكفي لكونه ايماء كما ان العلة في ظاهر الامر الوقاع في حديث الاعرابي وبعد التنقيح للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلوة فانه لا يجزي صلوة رجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما في قصة الاعرابي ظهر بعد التنقيح ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك يسمى منها على اصل القياس لا انضمامه صريحا وقد يمثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعمر امير المؤمنين وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ارأيت مقولة للقول لو تمضمضت بماء ثم مججته اتفسد وقيل على التمثيل ليس هذا تعليلا لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه اذ غايته اي غاية ما فيه عدم ما يوجبه اي ليس فيه شيء يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء العلية فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر ان كل مقدمة للمفسد مفسدة كذا في المختصر اقول التعليل مبني على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه علة لعدمه فالمقدمة فقط وليس معه مفطر لاستحالة عليه اي لاجل اشتماله على عدم المفطر توجب عدمه اي عدم الفساد فان انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذي زعمه صاحب المختصر فانما يورد لو توقف استثناء امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه على تلك الكلية اي مقدمة المفسد مفسدة وهو اي التوقف ممنوع بل الاستثناء مبني على ان مقدمة الشيء قد يعطى له حكمه كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال انه هو من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على كلية المقدمة وارتفعت من البين فاي شيء ينتقض ويثبت انها لا بانة النقض لا غير فافهم وتدبر المسلك الثالث السبر والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية وحذف ما سوى الوصف المدعى عليته يعني ابطاله فيتعين المدعى ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر لان الناظر المدعي للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بالحصر وليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل او لان الاصل العدم لغيره من الاوصاف وهذا اوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله انما بالاستناد اليه لا يلزم انقطاعه عن البحث على القول المختار لان الحصر ظني فاما منعه نقص في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في السجن قال السبكي وعندي ينقطع اذا كان اعترض بمساو لما ذكره في الحصر والابطال وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لما ذكرته فالقلت لعل عدم ذكره لانه لا يدري وضعنا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان قلت بل له ان يقول لما كان هو باطل عندي تركته واذ قد ابديت لان اشرف بل للابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان الحكم بالباقي الذي هو المدعى فقط من غير شركة لوصف آخر في محل ما بعينه الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فيعلم ان المحذوف لا دخل له

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فان قلت هذا اي ما يرجع الى ان المحذوف لو كان علة لانتفى الحكم بانتفائه مع انه يثبت الحكم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فيرجع الى لزوم اشتراط العكس اجاب بانه لا يلزم العكس لان المراد ههنا بالالغاء نفي الجزئية في اصله يرجع الى ان المحذوف ليس جزءا للباقي والا ثبت الحكم فيه فقط في هذا المحل فلا يلزم منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المحذوف قيل اذا كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف الملغاة فالقياس على ذلك المحل مستغن عنه الالغاء فليقس ولا حاجة الى استعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته ويدفع بانه اي القياس على ذلك المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسيم والالغاء ويؤدي الى التطويل ومنها اي من طريق الحذف الطردية اي بيان ان الاوصاف طردية اي ملغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقا اي ملغاة عنده رأسا في الاحكام كلها كالطول والقصر او في الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة في احكام العتق ومنها اي من طرق الحذف عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ويكفي للناظر ان يقول بحثت فلم اجد ويقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقي كذلك اي بحثت فلم اجد مناسبة تعارضا ووجب الترجيح بالتعدية وغيرها ولا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي والحكم اذ لو اوجبنا على المعلل بيانها صار اخالة وهي مسلك آخر يكفي لاثبات المطلوب ابتداء كذا في شرح المختصر اقول في رده لا بد ان لا يكون الحذف شاملا للباقي لئلا يلزم عليته الباطل وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالغاء والطرد اي كما انه يجب ظهور عدم الالغاء الباقي وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه ان لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي فقد ابطل عليته فاي شيء يرجح تدبر ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعيا فالمسلك قطعي مقبول اجماعا ومثاله اذا اثبت الحصر بخبر الواحد او الاجماع السكوتي او الاحادي فانه وان كان ظنيا لكنه مقبول عند الكل والا فظني مختلف فيه وفيه مذاهب ذهب الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه يفيد ظن العلية وكلما هو كذلك يقبل وعن الحنفية كلهم الا الشيخ ابو بكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لعدم تأثيره ولا بد من ظهور التأثير شرعا في الحجية والتأثير عندنا اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم او جنسه او اعتبار جنسه في جنس الحكم او نوعه كما مر ثالثها انه حجة لهما اي للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل الاصل وعليه الامام امام الحرمين لان بالاجماع صار تعليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما قطع باصله واجب العمل دون غيره ورابعها انه حجة للناظر لا للمناظر لعل وجه فرقهم انه يفيد الظن للناظر ولا يفيد للمناظر فان دعوى الحصر ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الاذهان خلقت متفاوتة فرب مقدمة تقبلها بعض الاذهان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فافهم والمسلك الرابع المناسبة وقد مر تفسيرها وهي ان تثبت اعتبارها شرعا وتأثيرها بالمعنى الذي مر ذكره لمناسبات التي لحفظ الكليات الخمس الضرورية التي مرت حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلاثة الباقية وما ليس كذلك من المناسب الذي لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة ويسمى تخريج المناط ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل الحنابلة ايضا لحصول الظن بالعلية بابداء المناسبة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا للنفع او دافعا للمضرة كالتحريم والاسكار فانه موجب

المنسوب به فيناسب التحريم لدفعها دالظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع للمشائخ عبارات في تفسيرها منها ابداء مناسبة ما
لان [illegible] اليه الحكم عقلا [illegible] جالب نفع او دافع ضرر ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالوعرض على العقول لتلقته
بالقبول وهذا القصد يرجع الى ما ذكر فان التلقي انما يكون بكونه جالب نفع او دفع مضرة ومنها الامام النسفي بان الوصف مخيلا اي موقعا في
القلب خيال الصحة [illegible] فقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق شيئا [illegible] ان يحصل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا اطلاع عليه لغيره فلا يكون حجة
على الغير واصل هذا الخبر اراد بالتخيل [illegible] لكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه [illegible] عند العقل بان [illegible] وليس [illegible] لا يغني من الحق شيئا
ذكره مثل الالهام [illegible] فان الالهام وقوع شيء في [illegible] لا يمكن التحسين [illegible]
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه [illegible] الاحالة [illegible]
مقيدة [illegible] لو وضع الشارع عليه ما قاسته [illegible] للتخلف كثير كما في المناسب [illegible] عدم الاعتبار
كالفضائل الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها
ايضا لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام
النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فان قلت الاخالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد
على اعتبار الظن قال والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا
ثم ههنا بحث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم
ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا
هذا والحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال
عدم اعتبار نوع آخر لا يضر مدعانا فان المدعى الظن القوي الشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط
لا ينفك عن المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على عقلي فتلقته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فدل اشارته
الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية
من الغير كما يعول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعى هذا دون ذلك فافهم تنبيه الشبه وهو ما ليس بمناسب
لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك ازالة الخبث
طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز مائع بتعين فيه الماء فكونها طهارة مرادة للصلوة ليس هذا مناسبا لوجوب الماء بل
انما يناسبه ازالة ما هو نجس لكن في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث بازالة عينه ليس بعلته ولا مستلزم
خبر لمبتدا وهو قوله عندنا وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي كلهم من الشافعية واما سائر الشافعية
فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسلك بل ان ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية
واكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة يفيد ظن العلية وان افاد ظنا ضعيفا فهو لا يغني من الحق شيئا

اختلف فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسالك آخر وقد يمثل
الشبه الاشتباه وصيغته كائنين في شيء تتجاذبهما بين محلين كالآدمية والمالية ثابتين في عبد المقتول تردد بها بين الحر
لان الآدمية تقتضي كونه مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية تحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يؤخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقي في حق الدم خبرها
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدي والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجية الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
فيثبت الحكم دون حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص كآية الوضوء وهي
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اي الحدث وان كان
القيام فالنص ح لا دخل له في الحكم وليس بهذا الرأي الشيء لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم
بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرء اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافون اولا لو كان الدوران مسلكا
لثبتت به ما ثبت لكنه تخلف في المتضائفين فان احد المتضائفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر اعم من المتضائف ولما كان هو نافيا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية فجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز التساوي في الطرفين
فمنع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافي الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول لك ان تختار الشق
الاول وتستدل على التساوي بتساوي العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحد
الا لمرجح من خارج فلا يكون في الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية لظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فافهم واحتجوا ثالثا كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغايته انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب لافتقارها لاعلته بلا ذه والعكس ليس شرطا في العلية لوجوده وعدمه في الباب واجيب بان غايته ما لزم من ماكم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحادها كما
المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير واف فان مقصود
الامام ان الدوران اجتمع الامرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو مناف في العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

على القول بالابطال في المراد في الآية

ليست يكون في الاصلي الا الاقتضاء والعلية ونحو هذا الا الجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرفيان العامان فيحتمل ان يكون كل منهما خاصة اضافية فيشكل دخل في الاختصاص في هذا الاجماع يشملها الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاحضر ان المجموع انما يصح في شيء اذا اشترك من اجزائه ولو حين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء اصلا للمباينة فافهم وقد يقال مقصود الامام ان للعلية شروطا معتبرة والايدل الا على نفي واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها فكذلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا وان لم يدل على الشروط فتامل قال المثبتون للعلية اذا وجد الدوران ولا مانع من معية او تأخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه المغضب حتى يعلمه الصبيان ثم قد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات والحدسيات قال لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما توهم لان حصول المبادي قد لا ينطبق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من احتمال الملازمة فليس الدوران نفسه دليلا ومسلكا وبعبارة اخرى ان اريد بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع انه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما منعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان الاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا اشي عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في التضايف اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون لوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علته ماذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال نعم يجوز ان الملازمة اتفاقية لا لاجل مقارنته لعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية وباهل الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسبر والاخالة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى نعني باهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه بوجه حسن لو تحمل عبارتهم ذلك فان قلت كيف تفيهم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى العلامة كما في الدلوك اجاب بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه وتجب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا مجازا والكلام في العلة الحقيقة تكملة للحنفية قالوا الوصف الخارج عن الشيء احتراز عن الاركان المتعلق بالحكم اما مؤثر فيه وباعث عليه وهو العلة وتقدم تفسيرها او مفض اليه بلا تاثير فيه وهو السبب وقد يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون مؤثرا ولا مفضيا فالشرط ان توقف عليه وان لم يتوقف فعلامة ان ...

والا فعلها فهو المسمى بالعلة حقيقة كما قال وان دخل في العلة نحو فعل سبب طريق الحكم وفي الدية تتخلل العلة بينه وبينه اي بين الحكم وبين السبب
فانه لم تتخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا افضاء اصلا فان اضيف اليه العلة بان لا يوجد مع جبلا العلة المؤثرة في الشيء فهو السبب في معنى العلة
كسوق الدابة فوطئت آدميا فهو اي السوق لم يؤثر في التلف انما اثره الوطء ويضاف الوطء اليه اي فاعل العلة اضافة اليه فيكون سببا في معنى العلة فالتلف
يكون التلف الحرام مسببا عنه وكيف يكون هو بمنزلة مع انه مباح فان السوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق باي طريق كان
فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجب التعدي منه في آلات نفس معصومة فيجب ضمانه لا اجزاء المباشرة اي لا يجب ما هو جزاء المباشرة
اي الفعل كالحرمان من الميراث اذا كان المتلف قريبا او نحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهي على القتل
العمد العدوان سبب للقصاص فانها مؤدية اليه بواسطة ايجاب القضاء وتمكين الولي فيكون سببا لتخلل العلة لكنه ليس للقضاء مما
لا اضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا ولا فعل الولي لانه اعتماد الحجة فلم يبق الا الشهود اذا كانوا كاذبين فهو سبب في معنى العلة
فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء محل التلف لا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة
والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب لقتله فاما اذا قالوا اخطانا واولياء المقتول
يدعي التعمد يحلف فان حلف يقضى بالدية المغلظة في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا ينازعنا في هذا الاصل لان السبب المولد
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لينزجر الناس عن القتل واذا لم يعد هذا النحو
من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فات حكمة الزجر وينفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتأكد
بالقصد الكامل ودفع قوله بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان تأكد بالقصد الكامل ولا ان يقول المعتبر المماثلة في القصد وهو تحصل من الفاعلين على السواء بالكل الوجوه ولعل ما قال الشافعي استحسان
فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان اضيف اي ان لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقي كالدلالة على ما قال المسلم للسارق فسرق
بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار اذ الدلالة لا يستلزم السرقة فانها من اختيار السارق
واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل ولاجل انه لا يضمن ومن ثمه اي من اجل ان الدليل ليس كالفاعل المختار
لا يشترك في الغنيمة من دل العسكر المسلمين على حصن ولم يذهب مع المجاهدين وانما جاهد العسكر بانفسهم ففتحوا وغنموا غنيمة فليس للدال
حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد بوجه اصلا هذا بخلاف المودع والمحرم اذا دل السارق والصائد على الوديعة والصيد
فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث يضمن المودع للوديعة المسروقة والمحرم للصيد المقتولة وذلك لان الدال على
الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة وازالة الامن للصيد وقد التزمهما اما المودع فبالاستيداع واما المحرم
فبالاحرام فكل مباشر للجناية المؤدية الى التلف فيجب الضمان بخلاف صيد الحرم وقد دل عليه رجل الصائد والدال غير
المحرم لان امنه كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جناية مؤدية الى التلف وقد يقال فينبغي ان لا يضمن المحرم
الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا لانه جناية على صيد الحرم وجناية الحرم على صيد
مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما اورد كما اشار اليه المصنف في الحاشية لتبوله فيه تأمل واورد ان الاجنبي الدال للسارق
التزم بعقد الاسلام ان لا يدل سارقا كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالاحرام وقد ترك هذا الملتزم ويقضى اليه

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال ههنا كجريان ليحيل للمحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فههنا لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شيء فيلزم الاثم لا الضمان فان قلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال وفتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضى ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لنوى المال وتضرر المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية مؤثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر لان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا اصلح لان يترتب عليه الجزاء الظاهر كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت بفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر لبقائه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط الحقيقي عقلي كالحيوة للعلم وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له فليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب لعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان لسقوط الوجوب عند الجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار الاسلام فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امرأة او هذه فهي طالق او معنى بان لا يكون هناك مفرد مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصلة او النكرة الموصوفة بجملة يفيدان عرفا ولغة المعنى التعليقي الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان التوصيف عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلة اي الذات العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين للاضافة فيترتب عليه ما يترتب على العلة ويسمونه شرطا فيه معنى العلية ووجه التسمية ظاهر كشق الزق فسال منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان وسيل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا وبالشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا تعمد المرور هناك فانه حينئذ يصلح لاضافة الجناية اليه فالتعدي ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان اليه فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما في شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد اثنان على عبد فلان انه قال ان دخلت الدار فانت حر وآخران شهدوا بدخوله الدار الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم بعتق العبد فالضمان على شهود اليمين لان القضاء لا ينقض لانه كان بناء على حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفروضة اختلفوا فطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قالوا نعم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قالوا لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي بعد ظهور الحجة فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس اداؤه تعديا فلا تعدي الا من شهود الشرط لانهم شهدوا شهادة باطلة وارتكبوا الكبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصاروا كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون ينسب التلف اليهم ولا يلزم على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد ويقطع الاضافة عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا للايجاب الرجم الا حال الاحصان فتعدي منهم فانهم ينكرون الضمان قالوا العلة ههنا والحكم صالحة للايجاب للضمان صالحة لقطعه عن الشرط اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود واقول في الجواب ماذا ارادوا بالعلة ان اريد القضاء فحينئذ جعلوه فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فيبعد انه علة الحكم بالوجود اي وجود الشرط لا علة للهلاك فيه ان المجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره فصار كالواقع في البير وهو كما ترى فالاولى انه مؤد لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكروا لزم انتفاء الزمان مطلقا على الشهود اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد به اليمين فحينئذ جعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح متلبسا بالتعدي اصلا وايضا منقوص بقوله انكان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهد العشرة اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عنده رضي الله عنه لان القضاء بالعتق على موجب شرعي اقيام الحجة ظاهرا بلا تقصير منه في تعريف الحق لانه اي تعريف الحق انما هو لبعد اي والحال انه عتق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول او غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تعديا والضمان لا يكون الا بالتعدي فتعين الشرط اي الشهود لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارة للصلاة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
قسموا اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يوخذ في مفهومه الوجود عند الوجود اللهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
بيده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القدير صح الا بطل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطيران والفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فيضمن الفاتح ولان فعلهما هذا هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا ثابتة في الطيران والفرار
وهو اي الفرار والطيران طبيعيا لهما للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل واذا لم يكن طبعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل وكمن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المرسل لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس لوحشة الصيد ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب صار عند المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب لطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكنا
فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس وما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس واهدر اختيار
ما لا عقل له لا نجبار انتهى واما العلامة فممثلة بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون مع عامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لما انا التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان ليس للاحصان تاثير فيه ولا مفضيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لو تم فانما دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لا انه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء ربما يكون مؤثرا في الحد والاحصان ايضا كما مر وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل
ليست تلك الخصال مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدن على غيره والحالة هذه ومن ههنا
اي من اجل ان شهداء الاحصان شهداء خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا لانهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي بيده ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الشاهد اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتلف اي وصاحب العلة غير مستبد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الشاهد الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط مانع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان مقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلنا كما
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلق عليه ما لا الشرط مطلقا كشرط الصلوة فانه قد يتقدم ايضا ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا وهو ما جعل ظهوره كالتعليق بكون ... عشرة ... فانه متقدم موجود من حين قيد ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون قيد عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا محيل عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد وانكاره
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو لابطال قول الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة
ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا تخلو
وان قيل لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول لو ان جعل الاختلاف من المجتهدين رحمة فلو تعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا وحسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأي والاغناء الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضبط البلاء وضبطه من قبل الشارع محل تأمل لا بد من ابانة ذلك من دليل
لطيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لم تخرج والقتل الى هذه الغاية فانها تك ممن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مأمون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مأمون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان مظان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف يترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد
مبنية بالاستقراء ثم وليس هم منقوض بخبر الواحد والظواهر النصوص فانه طريق غير مأمون لوجود الاحتمال فلا يمتنع وقالوا ثانيا ومبنى
حاصل القياس تماثل المتماثلات ... الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار

الاحكام كذلك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك و ثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة فكلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات فيه ويجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى ان النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا منافي الاسلام فيقف الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد احكام المختلفات فافهم و قالوا ثالثا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله وكل ما هو كذلك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لو لانتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة الى المقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برايه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ونتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من عند غير الله ففيه اختلاف بصريحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند الله وان استلزم بنظر دقيق حتى احتيج الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيء من شيئين جوازا عقليا وانما يكون وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم **مسئلة** ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود والظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوه البعدية عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية قالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد لا ينافي وجوب التعبد عقلا اذ الشيء يجب ولا نعلم فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافي اللازم مناف للملزوم فلزم التنافي فالاوجه في الجواب ان القطع بالوقوع عنده بالعقل واما السمع الدال عليه فظني يعني انه لم ينقل دليل قطعيته الا بالنقل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي لنا اولا كما اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد واقع
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل سبب العلم ايضا فرض واما الكبرى فلان فائدة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي لاجل انه مفيد
للتصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه لما كان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي ولما كان شرعيا فشرعي اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانقيل المراد ههنا الاتعاظ الا القياس والا لكان المعنى
ان الله تعالى فعل بني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى قلنا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج
الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الرجل واتتبع الى نظيره في مناطه في المثلاث وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع
لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه والمرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل انه
انا فعلنا بهم بما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ
وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف
الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المومنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فيجب في
كل ما هو سبب ومسبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد بالتلويح ان هذا
انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام فان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة تامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب اقول في الجواب لو صح هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة
لصح ثم كالفاء في الجزاء لان الداخل في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول يتخلف عن بعض العلل الناقصة كثيرا ويكون بينهما مهلة
فوق الجدال الا ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها متقاربة الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما يجيء لنفي الجنس لم لا يدخل الا على المضارع وكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك
فالفاء وان كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
هذا توهم اردف المص بالقلع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لغة كما في شرح الرضي للكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعدية وهو متحقق
في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعبد علينا اجاب بقوله اللهم الا ان يقال لا تعبد بتوهم كون الامر للندب او للمرة
او للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليه اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات
واما الثاني فيابى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا ناشئا عن دليل وبعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة ولو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيد البعد عرفا كلا احتمال وبحسب العرف لمبدأه الى ما يكون
فافهم ولنا ثالثا حديث معاذ وقد تقدم وهو يدل على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

بل يجوز ان يكون بنحو آخر كالاجتهاد فی تاویل الظاهر او الخفی او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد فی الكتاب
والسنة وح لا اجتهاد الا بالقياس و على التنزل فهو فرد له و داخل فيه فالاجتهاد بعمومه متناول اياه ولما كان لقائل ان يقول انه
خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد فی اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طمانينة وهو ای الاطمينان فوق ظن الاجتهاد لانه تعين
بالمعنى الاعم المذكور ومثله يصح اثبات الاصل فافهم وهذا الشهير يرشدك الى ماقلنا ولنا ثانيا ما تواتر عن الصحابة رضی الله
تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل ای تفاصيل اعمالهم احادا فان القدر مشترك
متواتر والعادة قاضية فی مثل ذلك لوجود القاطع بحجيته والعلم وهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذی كان عندهم وعلمهم
شائعا ذائعا دليل عليه وايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من احد والعادة تقضی
بان السكوت فی مثله من الاصول العامة الملازمة للعمل وفاق وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا به من
غير نكير واشار الى دفع مايورد ان الاجماع ان كان سكوتيا فلا يفيد الا الظن لا يغنی من الحق فی الاصول شيئا بانه علم ضروری
بان الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت فی مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس
افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضی الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بين
الصلوة والزكوة رواه الشيخان فرجعوا اليه وسلموا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس وورث ذلك الصديق ام الام دون ام الاب
فقيل فی التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التی لو كانت هی الميتة وورث هو الكل فشركهما فی السدس على السواء فاخذ القياس
هذا القائل وفی شرح السراجی القائل ام الاب وهذا لا ينافی ثبوت الحديث وسماعه رضی الله من محمد بن سلمة كما لا يخفی وورث امير المؤمنين
عمر المبتوتة المطلقة فی مرض الزوج الفار بالرای ورجع ذلك الامير فی قتل الجماعة بالواحد الى رای امير المؤمنين علی حسين قال ارأيت لو ان نفرا اشتركوا
نفر فی السرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا كذا فی الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضی الله عنه لعمر امير المؤمنين رضی الله عنه ان
اتبعت رايك فسديد وان تتبع رای من قبلك فنعم الرای فقد جوز العمل بالرای وقاس امير المؤمنين علی الشارب على القاذف فی الحد
واجمعوا عليه كما تقدم هو كرم الله وجهه اجمع رأيی ورای امير المؤمنين عمر فی ام الولد وقد تقدم وقاس ابن مسعود الذی امير الصحابة بالتمسك
بعهده موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا فی توريث الجد مع الاخوة بالرای روی الامام ابو حنيفة فی
مسنده عن امير المؤمنين علی رضی الله عنه قال امير المؤمنين شريحين شاورنی فی الجد مع الاخوة انه قال ارأيت يا امير المؤمنين لو ان شجرة
انشعب من الغصن غصنان ايهما اقرب من احد الغصنين اصاحبه الذی خرج منه ام الشجرة وقال زيد ابن ثابت لو ان جدولا انبعث
منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيين الى صاحبها ام الجدول ومقصودهما توريث الاخ مع الجد قياسا
على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب فی القرابات والشجر والجدول تمثيل القرب بالقرابة لا انه القياس حتی يرد عليه انه ليس من القياس
المتنازع فيه وصح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال الا يتقی الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانظر
تشديده حين مخالفته هذا القياس فافهم وذلك ای الاحتجاج بالقياس اكثر مما روی فی المطولات من كتب السير علم انه كان وفی
هذا الدليل شبه لاولی التلبيس وقد اشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكر حلها مع حلها فمنها لا نسلم ان احدا من الصحابة قاس وما نقل اخبار احاد
لا يفيد القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقل عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جلية او خفية

ثم يذكروها واما ثانيا فلانا سلمنا ان فتواهم بالقياس لكن الاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الاقيسة والجواب منها
ان المنقولات وان كانت كل واحدة واحدة منها اخبار احاد الا ان القدر المشترك منها وهو الفتوى بالقياس وكون عادتهم ذلك متواتر
يفيد العلم بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا بتكرر عملهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة
للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا العرف والعادة قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لاظهروا وانكاره
مكابرة وما نقلنا عنهم من الوقائع تكفي شيئا فانا ايضا ندعي دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر
فساد ما في المحصول ان الثاني ان النقل معتبر او متشرع لا يحصل به التواتر فلا يثبت به المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
ظنية عملية يكفي فيها الظن [illegible] ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه عمل به الا افراد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي
وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بهذا ومن اتخذ قولا مالنا من خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر
السكوت في وقائع كثيرة لا يمكن الا بكون عادة الاحوال حتى لا يستحيانيا هو اهل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة الى تمام
احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاقهم
الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعاداة الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة [illegible] جسارة عظيمة فانهم كانوا الين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا
لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل التكلم معا ففيه ان المقصد انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا يتفق
اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية ان يتكلموا معا ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بغتة حين خرجوا له
فقاتل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه عملنا على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهي في اصابة الحق بل انهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان
في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت وعورض بان اجلة
الصحابة ذموه والذم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرر نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فعن افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين
بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سأل عن الكلالة اي سماء يظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برائي وهذا ليس
من الباب في شيء فانه انما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الرأي والقياس مطلقا وعن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن فانت لا يذهب عليك ان لا ذم فيه لاصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب الظاهر وهذا الاثر في قياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي وعثمان لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الرأي وهو كذلك لان وضع حكم ذي
استدلال لا يصح بالرأي اصلا ولا يلزم منه استعمال الرأي في محل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد
بالقياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وهذا لو تم فانما يدل على
ان الرأي ليس بسنة الا انه ليس بحجة الجواب انه اي المعقول محمول على تصحيحه فيما لا يصح كالقياس الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على
ما يقدح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بينها بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي والاستدلال بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل
احادا ومن ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارأيت لو كان على ابيك دين في ابانة اجزاء حج الرجل
عن ابيه او ينقص الرطب اذا جف حين الجواب عن من سأل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل
انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء
اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بايقاعه في الماء وقيل في الاعتراض عليه لو تم هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتأمل فيه فان فيه تأملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه
من علم عادته التعليل للعلل معقوليته علم التصحيح للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضروري بالتجربة والتكرار ان الاحكام مستنبطة
بالمصالح كالتجربيات فتأمل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى
يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لا انعدام التفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بما تقدم
فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين فتأمل اقول الحل لديهم ان المنع عن التسوية بين الثلثة والتميز في العمل لا استقلالا
عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان بواحد وفي زمان آخر بآخر وفي زمان
بآخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتأمل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب
تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه النظام
لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعندنا بالتعدية وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط خلافا للجمهور من
اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب
لا تأكله لبرودته يفهم منه كل من نهى عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم
الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون
بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن بل بالقياس
فانه اذا تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار
عرفا فاذا فهم المناط عرفا فالزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليه لا بالاسكار مطلقا ففي غاية الضعف

لان الكلام في العلة المتعدية بعينه ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية كقول الطبيب فاذا فرق الاختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فبدليل ولا دليل على الوجوب من الامر والاخبار ولم يوجد شيئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل ولا نسلم ان الدليل منحصر في صيغة الامر او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من جهة من توقف على شرح القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت فانما لسواده ولعموم العلة قلنا لا يلزم من جهة ايجاب الشارع على غيره من العبيد بجهة ايجاب احد على نفسه يعني سلمنا ان نفاذه عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف حكم الله تعالى فانه والي جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة دالة حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بلفظ الصيغة الدالة عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق في غير عالم من السود وان لعدم موجبه وهو اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف وههنا اللفظ وان عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تامل قال البصري العلة في التحريم يدل على ان الضرر منها فانما وجدت وجد الضرر وقع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجبا والعلة للفارقة للامر انما يوجب الحرمة فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شيء حرمة ضده اي موجبه فتركه اي ترك الواجب كالنهي يكون مشتملا على ضرر بحسب دفعه فوجب العموم تدبر فانه دقيق الا ان يفرق بها بالذات وبها بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل خير ليس بواجب بل الامر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم

مسئلة الحنفية قالوا لا يجري القياس في الحدود خلافا للمين عداهم لاشتمالها اي الحد على تقديرات لا تعقل بالرأي كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يقنع عليه بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد اصل عرف عليه فمعقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الى دليل آخر لهم بقوله ولو عقل التقدير كما قيل في اليد السارقة فالشبهة الثابتة في القياس دارئة للحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه في بعض السنن وهذا ايضا غير واف فان الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب والحديث محمول عليه والمأمور به هو الاحتيال في ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السوال عن الشهود وعدم طلب الشهود عليه ونحو ذلك لا اسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير مانعة عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعة عن الحكم لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص منه ونحوه واخبار الآحاد فما قال العصوان اخبار الآحاد مثل القياس في عدم الاثبات فلا ينتقض بها غير نافع مع انه قد تقدم الرواية عن الامام ابي يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس في دلالته واثباته ضعف وانما الضعف في السند بخلاف القياس فان الضعف في اصل الدلالة لانه لا يعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم المثبتون قالوا اولا الادلة الحجية اي حجية القياس عامة لجميع الاقيسة في حد وكان او غيره فيجب القول بحجية جميع الاقيسة قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة لعدم المانع فانه تخصيص حتى كيف وقد مر التقدير والتقدير والتعدية فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة والقياس في الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا قد حد في حد الخمر من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مر قلت لم يحد في الخمر بالقياس بل بالاجماع المزيل لشبهة القياس ولا يلزم منافاة بين الجواز بالقياس والمزيل لشبهة الجواز بالقياس من ... ولا يجب ...

بما فيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لايتوجه هذا الجواب فانه قد عقل بالراى التقادير وثانيا ان الاجماع انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهته لبعد تقرر الاجماع فعمل بعمل الاجماع ان الشبهة الراسخة فى القياس غير مانعة عن العمل به فى الحدود على انه كان الحد عليه باجتماع ادلة سمعية عليه عندنا ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين على بحضرة امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد ان التعبد به فى الحدود كان جائزا عندهم وهذا لاينافى اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لاغير ويؤيده ماروى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدى والنعال والعصى حتى توفى وكان ابوبكر يجلد اربعين حتى توفى الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون فاذن علم ان تحديد ثمانين بالقياس لاغير والجيب ان المقصود ان حده كان اخذا باشارات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان امره فى الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والراى لتعيين كل عدد بحسب الزمان ويؤيده ماروى البخارى عن الثابت ابن يزيد قال كنا ناتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدر من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر يجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين هكذا قالوا ثم الكفارات كالحدود فى الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لايجرى القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولايهتدى اليه العقل لانها مندرئة بالشبهات وفى القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجرى فيها العموم ادلته مسئلة هل يجرى القياس فى العلل والشروط الاخلاف انه لايثبت العلل واوصافها العلية الجنسية فى ربوا النساء وصفة السوم فى نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها كجواز التيمم ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالراى من غير حجة شرعية بل انما امر القياس تعدية حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية فى العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعليتها لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية نعم يجوز وكثير قالوا لايجوز واختاره ابن الحاجب المالكى قال فى الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذى يدل على ان هذا الحبر الهمام اعنى فخر الاسلام على الجواز قوله لعد اثباته ان هذه الامور لايثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة ان كان منضبطا والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال فى الشرط وانت لايذهب عليك انه يجوز ان لايكون المناط علة لاصل الحكم وان كان منضبطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجودها فى الفرع الا كونه علة او شرطا لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختلف بصورة دون صورة اما تذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انت حرام

على انت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم انهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما منع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التمحل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال الحبر الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام
شرطه ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسالك مسالك على كل تقدير الا انه لا يحتاج
الآخرين الى استقلال المسالك فانه لا بد في التجنيس من مناسبة يكون اما ما من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير ونحوه فلا يحتاج الى اصل
يلحق به فافهم ومثال الكل اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المؤمنين علي السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس الحد
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تحفظ الدين والثاني فيه تحفظ المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك فمثله ليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههنا من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل
بالمثقل والاكل عمدا ام لا بل هذا التعميم لما ورد به النص تحقيق المناط فتامل تقسيمات للقياس اما عند الشافعية فباعتبار القوة تقسيم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه نفي الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم لتنقيص ملكه وخروج العبد عن ان يتصرف فيه سيده بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى الحكم ولنفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فجعل عدها من القياس يكون هذا قياسا والاولى قياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه نفي الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فمنعه التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقتلها
على قتلهم بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطائين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وحدها فوجد ما وجب القصاص فالمذكور لازم العلة لا العلة نفسها والى
قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالغاء كون
المفطر مجامعا في ايجاب الكفارة فانها ايستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي افطار الصوم فيجب الكفارة بعد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار الخفاء وذا انقسم الى قياس جلي وهو ما تبادر

المبادر الذهن في اول الامر والى قياس خفي منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التأمل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اي كنصه وهو الآية والحديث اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازي الشافعي ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لي خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا عدة مع ان القياس يأبى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسهما والقياس يقتضي ان لا يطهر ابدا لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه تنجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفي فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به عفي الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسن والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بها ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد ما ذكرنا فهو حجة عند الكل فليس هو امرا يصلح للنزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس وهو معارضه وهو اي الاستحسان ان كان قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري منكر زيادة الثمن المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فيتعدى الى الاجارة اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي التسليم بالقدر من الاجرة وينكره المواجر وهو يدعي زيادة الاجرة وينكره المستاجر فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيتحالفان فافهم وايجاب يمين البائع في ضمن ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مر فقط لا بالقياس لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله في صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعا عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف بحديث التحالف فلا يتعدى اليهما اي الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين واورد عليه ان البينة من المشتري مقبولة وهو فرع الدعوى فيكون المشتري ايضا مدعيا فتأمل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم الا ترى ان بينة ذي اليد على النتاج مقبولة مقدمة على بينة المدعي هذا غاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام هو ان البائع قبل القبض يدعي زيادة الثمن ويدعى عليه من جهة المشتري المدعي للتسليم ولذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة لتنوير الدعوى عند عدمها يحلفان بالنص هو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع مخالفا لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضا فيخصصه لكن قالوا هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه اصلا فافهم ثم قسموا الاستحسان الى ما قوي اثره لكن لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهر صحته في بادي الرأي وان كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة الى القياس وخفي فساده يعرف بالتأمل

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بل يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الرأي وخفي صحته وذلك لان ينضم اليه معنى يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر وثاني الثاني وهو القياس الخفي الصحة مقدم على ثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا الظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس عليه جيد من القياس الاول اذ الحال هو الطهر وذلك لضعف علة القياس وهو اي علة القياس التذكير باعتبار تأويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور لا يوجد هذه العلة في سباع الطيور اذ يشرب بمنقارها فيخالط المار دون اللعاب وهو عظم طاهر فالاولى الطاهر وملاقات الطاهر لا يوجب النجاسة فكان كسور الآدمي وهذا الاقوى لان تاثير ملاقات الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يتبع منها الى من سباع الطير على الجيف سوره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيصير نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجيب بان عادتها دلك المنقار بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة لبقاء اثر النجاسة فلهذا اثبت شبهة نوع اثر اللعاب فيه الحكم بكراهته عند وجود ماء آخر فتامل والثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يؤدي بالركوع في الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين لدلائل الآيات التي فيها اذا قرأت آية او سمعت مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم تادي المامور به بغيره فان الركوع ليس بما امر عند الآيات ان لا يجوز وهو قول الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا هذا والجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة لطلب تحريمه فيكون كل متساويا بالذات قال الله تعالى واركعوا واسجدوا فامتنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآفات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما امر عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتادى بالركوع خارج الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتادى بالركوع من ركعة لسجدة آية قرأت في الاولى لانها لم يؤد في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصار مثل الصلاتية فلا ينوب الركوع عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم اقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ آخرها كبر وركع وان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة تكون في آخر السورة السجدة بها ام يركع قال ان شئت فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان فقلبه اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا لما اول انه ليس مقصود التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء بل بيل ما قدمه واتحاد ذكر نوعا منهما او ما ذكرنا اشارة الى حسن كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي القوي الاثر وبالقياس الجلي الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه انه ان كان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذي ليس بحجة وان كان ضعيفا فلا معنى للمشتركة للاستحسان بل هو واجب الترك فافهم او اصطلاح خاص منه فقط لا يشارك فيه غيره لا مشاحة فيه وكانه بعيد جدا فانا باعتبار القوة القياس والاستحسان اما قويان او ضعيفان او القياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس اي

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح
واما ترجيح القياس في الاولين اي اذا كان قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان
اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالتقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر
غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن او بالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر
والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه فقيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان
سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما اثر اللزوم التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل
واذا فرضنا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم **الترجيحات القياسية** لما ذكر معارضة القياس
والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على مظنونها
الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وفيها
اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليته بالاجماع
على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيها اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها تاثير
في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيما لعينه تاثير في جنس الحكم لان
الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي مما
لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم والقريب من البعيد اي لما لجنسه
القريب تاثير اولوية مما لجنسه البعيد تاثير والمركب من بسيطه اي ما فيه تاثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما فيه تاثير واحد بسيطا
والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان
فيه تاثير العين في العين جزء اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزء او قد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر
ينضبط بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا عند انضباطها
وح فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي للكثرة حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم
على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية
رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية
رجحوا الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض دونهما ولا يتاتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الا براجع من السبر الى النص وقيل بل
الدوران يتقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه
وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت
الانعكاس في السبر ايضا للحصر وابطال ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كما مر ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية
متقدمة على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين ثم حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهذا ظاهر لاهمية الدين ثم [illegible]
اي هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مقدم [illegible]
ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى المولى ليستوفي القصاص لا الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك
الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
فان القاتل هدم بنيان الرب اي ما بناه الله تعالى الجسم القالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا فيه اي التسليم
الى الولي جمع بين الحقين فالدفع ليس الا لان الحق للعبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المبحوث
عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اي احد القياسين المتعارضين بترجيح مسلكه على الاخر فهو اي فان ذلك
الترجيح للقياس بالتعرض للنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية لمستفيد وحصل الباب اي الاصل في باب
الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية
تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر وهو ما يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا
على من تحته حرة يجامع ارقاقا بالمانع علية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرة في اتساع الحل الذي هو من النعم اقوى من
الرق في اثر الحل تشبيها بالرق للعبد ومن ثم اي من اجل ان الحرية مؤثرة في اتساع الحل يباح للحر التزوج بالاربع وللعبد
ثنتان فالتضييق في ذلك اي الحر والتوسيع في هذا اي العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان
هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت لوجه ليس هو حيث منع من التشريف
من تزوج الجنس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي المسألة شيء فان جوازه ليس من باب التوسع بل هو دفع حاجة
لا خسية كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز
الكتابية الا ضرورة واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه جزء ذا الرق
من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع طول الحرة وفيه ارقاق ماءه على العزل ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم
جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز فتدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة وانكاح
عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس مؤيد له والذي يجوزه الامام الشافعي قوله بالمفهوم كما مر وبينا اي جانبه قوة الاثر
قياس مسح الراس كالخف في كونهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اي الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فيثلث
كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا يظهر تاثير الركنية في التثليث لكن على هذا ينسد القياس
والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكره وقال لو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد حصل بالاستيعاب ومنها اي
من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه اي في الحكم فله قوة لغلبة غلبة الظن كالمسح انه
مؤثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرار فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية موثر واما الركنية فثابتة
في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن
ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا تعدد
للدلائل فافهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان الفرق بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي
قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه
الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الوصول فقط
ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة
بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فح يتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الراس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس اضعف الوجوه
للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدد العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر
فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا
والا لزم الترجيح بكثرة الدلائل فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر
الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على التناصف خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط
بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
علة لجزء المعلول نصب الشرع بالراي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها
علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم
ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

بكثرة العلل كما لو مال الاخ كالاخوين في الحرمية فلا بها شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحليلة اي حليلته وحل النكاح له وتمامها
له التفاصيل اذا اقتل احد الاخوين الآخر فلا مع ابن العم اشباه فيستحق بها العتق بالملك كما بين القسم وهذا فاسد فان هذه الاشباه
علل بحكم فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية
كالشعير في باب الربوا فيرجح التعليل في التساع دون الكيل ولا اثر له اي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وزيادة التعدية
لا يثبت القوة ومنها البساطة اي بساطة العلة وعدم تركيبها من اجزاء كالطعم اي كترجيحه على الكيل والجنس في باب الربوا مع
ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا في البديع فصل في آداب المناظرة
وهي المخاصمة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها يتحير من اظهار الصواب
اعلم ان المستدل اذا ادعى دعوى بدليل فان خفي على الخصم شيء من كلامه لاجمال او غرابة فيما استعمل فله ان يستفسره وعلى المستدل بيان مراده
عند الاستفسار والا بقي مجهولا فلا يمكن المناظرة ولو كان بلا نقل من لغة او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال اللفظ
على قانون الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال العرفان القدم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى للمتعين فاذا اتضح مراده فاما
جميع مقدماته مسلما ولا خلل فيها بوجه لا تفصيلا ولا اجمالا لزم الامتناع للبحث وظهر الصواب والا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة بل
بعضها مختلة فان كان الخلل في البعض تفصيلا المنع في المحل مجردا عن السند او مقرونا مع السند ويطالب بالدليل عليه فاجاب باثبات المقدمة
الممنوعة او كان الخلل فيها اجمالا من غير التعيين لمقدمة اصلا او ذات الخلل اما بتخلف الحكم عنه في صورة فيكون الدليل جاريا من المدعى
او لزوم محال آخر فينتقض ح ويدعي فساد الدليل واما لوجود دليل مقابل لدليل المستدل وحاكم بمنافي الحكم
هو به فيعارض ح في هذين اي النقض والمعارضة ينقلب المناصب فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا وكل مقدمة من الدليل
المستدل عليها فالكلام فيه كالكلام في اصل المدعى فالمدار في كل بحث اما منع او نقض او معارضة لا كما زعم انه منحصر في النقض فقط واما
التوجيه بان النقض يرجع الى المنع مع السند فلا يخفى فساده ثم الاسولة الواردة على القياس انواع خمسة النوع الاول المنع التمكين عن القياس
لعدم كون المحل صالحا اياه ويسمى فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص او اجماع الذين ممتنعان على التعليل وادعيه في الكشف
ناقلا عن بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع وجعلا احد توجيه وجعله مخالفته لما هو مقدم شرعا وجوابه الطعن في السند
الكتاب مرويين بالآحاد ومنع دلالته على المنافي لحكم القياس او بانه مؤول او مخصوص بدليل او ترجيحه بدليل اي بسبيل الترجيح بحيث
يتقدم على الخبر او بالمعارضة بمثله فبالمعارضة تساقطا ويبقى القياس سالما ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارضة
لانه متعسر لا يكاد يوجد فيسد باب المعارضة الا ان للمعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا بالقطع
كالحاد مع المشهور فان مراعاة هذا التيسير واعلم ان الصحابة كانوا يرجعون الخبر لتعارض النصوص مطلقا الى القياس
وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا يترجح بالكثرة الادلة فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يعارض
الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا معارضة بين النص مع القياس الا كان الاخذ بالقياس تحكما فلو قال المستدل لي ما
يعضده قياسي لم يجز والسر فيه ان الضعيف كالقياس وان احتمل في مقابلة القوي لكن به يترجح المساوي عند التعارض كالعبد
مع الاسلام فانه مرجح وهذا ظاهر على ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجح اياه وهذا ناظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل نفسه

مرجح الفرق وهذا غير سديد فان كون الدليل مما يصلح بنفسه حجة لا يرجح غيره بل الحق ان الدليل بالذات القياس والخبران المتعارضان تساقطا
وقد مر ما يكفي للمسترشد وعلم ايضا ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نص سالم عن المعارض كيف والمعارض تسقط هذا وهو فلم يبق
مخالفة حتى يفسد اعتباره وتدبر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على صحة حل متروك التسمية عامدا او الذابح مسلم ذبح التارك للتسمية
وقيس من اهله وهو من اهله في محله وهو المذبوح الحلال فيحل به المذبوح كالناسي في ترك التسمية فيقال هذا القياس فاسد الاعتبار
لقوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية فيجاب من قبلهم بانه مأول بذبح الوثني لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المؤمن يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمى او لم يسم ما لم يكن متعمدا وعلى هذا الا يصلح حجة على ما يزعمون فلو منع المعترض صحة
خبر الواحد لمعارضة الكتاب فلا يصلح هذا الخبر معارضا ايا فعلى المستدل اثباته حتى يتم دليله والاشبه الدليلة فيجاب بان قياسي راجح من قياسكم
لانه قياس على الناسي المخصوص للنص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع فيفسد القياس لان المخصص متقدم على العام ومخصص اياه قطعا
فيخصه ان يعمل بخصاص سبب الناسي لان الفهم شرط فلا تخصيص فالقياس انما هو على حكم منصوص غير مخصص للعام بل العام قطعي كما كان فيتم
فساد الاعتبار فافهم وان ابدى المعترض الفرق بين العامد والناسي بين الناسي معذور حيث ترك المامور به مع العلم بخلاف الناسي فانه معذور
فلا يصح القياس فليس هذا كما لانه انتقال من بحث الى آخر ومعارضة في العلة مع انها لا تسمع اقول يجوز ان يكون الفرق سندا لمنع
الارجحية لانها موقوفة على الاجماع على العلة المذكورة مطلقا وهو ممنوع بل العلة هو مع عدم التقصير فاذا لم يكن القياس راجحا بل مساويا فقد
ان الفرق ان امكن تقريره بما تقرر كذا ولكن قيل تم انه انتقال ممنوع لانه هدم بما اعترض به على المقصود وهو ارجحية القياس فان الفارق اثبت
نقصانا فيه فانكر في الارجحية قال النوع الثاني من اعتراض ما يرد على حكم الاصل الذي يستدل على حكمه لانه غصب لمنصب المستدل
فيه بسمه سنده لا او لم يجوزه فلم يظهر الى الآن جوابه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه الاشكال ان تمام الدليل يتوقف على
ثبوت حكم الاصل وان وراء ابطال المعترض باثبات منافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا يبطل به المقدمة بل يبقى
في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الالتئام بوجه ويظهر الحق فافهم فهو الاحرى بالقبول بل منع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحق الشيرازي لا يسمع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كالمدعى فقد بدلها الا بد منه فيطول البحث لا يسمع كيف وعلى هذا
يلزم ان يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه وايضا يلزم التزام تسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصدق قيل فيه وجه ان مدعى المستدل
ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضر منع حكم الاصل لتقرير المص بالعلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يسلم منع العلة ايضا والحل ان
هذا مكابرة فانه من البين ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع ولو طلبنا لتحصيل حكم شرعي موجب للعمل فافهم الا ان يشترط اجماعهما
فيه ولا يجوز القياس على اصل مختلف فيه الخصم فح لا يصلح المنع قطعا لكن هذا الشرط تحكم محض ومنع عن بعض انواع الاستدلالات مثاله
قول الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تكريره كالغسل فيمنع الحنفي سنية تكرير الغسل بل انما السنة اكماله اي الغسل في محله الا
انه اي الغسل لما استوعب المحل فهو اي الاكمال انما يكون بتكريره فالتكرار انما صار سنة لانه نوع من الاكمال في الاعضاء المغسولة
لا لانه تكرير بخلاف المسح فانه لما لم يستوعب الرأس خصوصا عند المستدل فتكميله باستيعابه كما ان تكميل القراءة باتمام السورة
لا بتكرار الآية ولا ينقطع المستدل عما كان فيه من البحث للانتقال من اثبات المدعى الى اثبات حكم الاصل على المذهب الصحيح
لانه اثبات مقدمة من الدليل في اثبات المدعى كما كان منع لا يخرج عنه كالعلة اي كما لا يخرج عن اثبات المدعى بالاشتغال باثبات العلة

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اى على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اتباع الآلة
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه
القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل بانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود وبالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نسلم البعد بحيث لا يقع في غيبة المقصود
بل لما لا يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم ان هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالنقل عن ائمة المناظرة ونفسه
للمستدل في حكم الاصل صحيحة فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع مقصودا منه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اى احد الشقين في العلية بالترديد والاحتمال
انه هو المراد ويسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اى منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مخالفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة
بالتطويل بالتشقيق مثاله في الصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم وهو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جاز له فقال المعترض السبب الفقد مطلقا
في الحضر كان او في السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا ادعيتم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حاصله اى حاصل الاعتراض منع مع ابداء
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض مانعا موجودا في الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا يسمع ويكفي للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم بقي في التمثيل شيء فان الكلام
كان في منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفي ان كان المراد وجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اى قبل تعيين الشرع فمنتف في الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اى كما ان العلة يمنع والفرع يمنع باعتبار شرط مجمع عليه او مختلف فيه الالزام اى من جهة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
في صدد الالزام كما لا يخفى مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه باي عدد حصل وجوابه اى جواب هذا المنع باثبات وجودها
فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات وثانيها اى ثاني وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض فقيل
لا يقبل والمختار قبوله والا اى ان لم يقبل بل يكتفى بوجوده مع حكم الاصل يصح التعليل بكل طرد وهو اى الطرد لا يفيد الظن لا يظن العلية فالتمسك

باطل المنكرون للقبول قالوا الاقتصار اى اقتصار المعترض على المنع دليل عجزه عن الابطال وهو اى العجز دليل صحته اى الدليل اذ لو صح فلا يسمع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان رب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم صحة دليل النقيضين كالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا فانه عجز كل من المستدلين عن الابطال لدليل آخر قيل في تقوية قول القائل السير ههنا دليل ظاهر على العلية للمناظر والمناظر فيدفع به منعه فلا بد ان يعدل بعد هذا الى الابطال فليفعل ابتداء قصرا للمسافة بخلاف سائر الادلة اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فيه تعصب للمنصف من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال اذ لا دليل ههنا على العلية حتى ينقض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلكه فيفعل به من وجوه الاعتراض على ان السير قد لا يسلمه احدهما كالحنفية اى كما اذا كان احد القسمين حنفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به ولك ان تقوم وايضا لا يجب على المناظر تعيين الطريق فله ان يسلك اى طريق شاء قصيرا كان او طويلا فافهم وجوابه اى جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها اى باثبات العلية بمسلك من مسالكها التي مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد اذا استدل به الاجمال اى انه مجمل لا يصلح حجة من دون بيان و التاويل اى انه ماول ليس على ظاهره فلا يثبت مدعاكم والمعارضة بنص آخر الى غير ذلك مما يرد على الاستدلال بالنصوص وعلى الاجماع اذا استدل به يرد منع وجوده امكانا او دراية وعليه اثباته بالسند او انه سكوتي فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يرى حجية هذا النحو من الاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط الحجية وعلى الدوران اذا استدل به ونحوه اى نحو الدوران من الاحالة والسبر مما اختلف فيه يرد عليه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امكن فان لم يتيسر انتقل الى مسلك متفق عليه كما في محاجة الخليل صلوات الله عليه على نبينا وآله واصحابه وسلم حين قال للنمرود ربي الذي يحيي ويميت فقال انا احيي واميت الى انه تعالى يقدر على اتيان الشمس من المشرق فات بعكسه ولي في كونه من الباب نظر فان المقصود من قوله ربي الذي يحيي ويميت اثبات الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة ربنا والمقصود نمرود ادعاء صفات الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرة الرب عامة وانت لا يقدر على اتيان الشمس من المغرب الى المشرق فانت بمراحل عن صفات الربوبية فليس ههنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اى جواز الانتقال لان العمدة في المناظرة محافظة المقصود بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه وغدغة فان ههنا مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيهما لاثبات العلة وان كان هذا بدليل فبالانتقال كالانتقال من حجة الى حجة اخرى لاثبات اصل المقصود فافهم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف هذا الانتقال انما يكون في الممانعة فان الخصم اذا منع علته وصف المجيب ولم يجد بدا من اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول وهذا ايضا ليس بانتقال مذموم لانه اثبات ما يتوقف عليه فهو بالحقيقة اثبات المقدمة الدليل مثاله قولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم ان غاية ما لزم عدم المانعة الكتابة وانى اقول بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم ينتقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا كالبيع فههنا وان انتقل الى اثبات عدم النقصان بعلة اخرى لكن لكونه مقدمة من اصل الدليل الاول هذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانا في الرق قبل الفسخ فلم يتحقق المنع فيجري الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه الاول بالعلة الاولى وهذا ايضا ليس بمذموم لانه اثبات بمقدمة الدليل قيل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بد من اثبات المدعى الذي هو غير الحكم

الاستناد فتامل ومثاله ما تقدم منقول في جواب المعترض انما لما قبلت الفسخ لم يوجب نقصانا في اقالة الا يوجب البيع بشرط الخيار قصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يحتاج الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى والاولى اتمام الدليل واحد منها كما زعم المصنف ان انتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى وما استدل عليه بما في ما التزم من اثبات الحكم بالعلة اه . فما وقفت عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات اصل الحكم ومما ذكر انه من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثابتة فالانتقال منه الى آخر انتقال من علة الى علة اخرى فمذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف شرذمة قليلة وهو ايضا ممنوع لانه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم ما انتقل اليه صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الابد واستدلوا بقصة الخليل التي هي ولهم وجوه من الاجوبة الاول انه جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لان المطلوب هنا ليس كذلك لان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعند ما ذكر نمرود اللعين من احياء النفس واماتته فانما اراد بالاحياء الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا المراد ليس مما اراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء الحقيقي والموت الاماتة الحقيقية وان قدرت فاحي هذا المقتول وامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما فصل في هذا الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا للكلام وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا لا يخلو عن نوع قلق بل الاولى ان يقال ان قصد الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن ادعاه في صورة الاحياء والاماتة ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية الله تعالى بدليل ما يمكن وقد وفى والممنوع من الانتقال الانتقال عما التزم اثباته به وفيه نوع من اختصار وان ابقاء المناظرة نحو التزام باتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال عما التزم الرابع انه من متفرقات ربوبية الله تعالى وانا بالانتقال فيه انما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشيء فان الخروج عما ناظر قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه او من حكم الى حكم آخر كما تاتيه ولعل هذا الانتقال انما كان بعد ظهور فساد الدليل الاصل فقد لحقه الدبرة في اول المناظرة لمطلوب آخر وان كان بعد تمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو حشو بهذا ينبغي ان يفهم المقام وثالثها اي ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع او المعارضة عدم التاثير والاقتران لا وصف فيه وقسمه الجدليون الى اربعة مراتب الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة ثم الثالثة عدم تاثير المقيد والغاء قيد منه وادعاء علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تاثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغاء القيد في محل النزاع مثال الاول وهو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل للحنفية لا يقصر الفجر فلا يثبت جواز الاذان على الوقت كالمغرب فيرد عدم القصر طردي اولا مناسبة له بتقديم الاذان فلم يعتبر اصلا اتفاقا والثاني عدم ظهور التاثير في ذلك الاصل ويسمى عدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء الى صح بيعه

فيرد ان المعترض المسلم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير المقيد
ويسمى عدم التاثير في الحكم ايضا ما قال الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون
ما اتلفوه بعد الاسلام فيرد لا تاثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا ومثال
الرابع وهو عدم الاعتبار بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد نكاحه
كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينعقد فيرد ان الاثر لغير الكفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارة
النساء من كفو كان او غير كفو فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير
في الحكم راجعان الى منع العلية لما ادعى المستدل عليته فانه ادعى علية هذا المقيد وقد منع عليته اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد
والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيهما ابداء علة اخرى وهو المطلق
وفي التحرير بل الرابع راجع الى الثالث لرجوعه ظاهر فانه الغاء القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
اذا الغي في هذا الحكم بقي المطلق علة ففيه ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض
على علة المستدل لا اثبات علة اخرى ولهذا قال المصنف وهو الاشبه واورد على ما قالوا انه لا فرق بين منع العلية والدليل عليها وبين
اقامة الدليل على انه ليس علة وههنا دعوى عدم التاثير فيكون ابطالا لا منعا وكذا لا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلة
فتنعدم المعارضة في الصورة هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول لعل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغصب
لمنصب المستدل في نفس صورة المناظرة والا فليس هذا السبب فكل مقدمة يقبل المنع ولو مجازا لكن الدلالة على بطلانها
ابتداء فكذا ههنا ايضا يكون ونحن لا نسلمه لكنا نرفع حذرا عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غصب المنصب
لابطال مقدمة الدليل تحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يبقى
للمستدل طمع اتمام كلامه باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في
القيد الطردي المختار ان القيد الطردي مردود وان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب صريح
جماعة من الجدلية بافراده بالطردية وقيل لا يرد لان الغرض من العلة استلزام الحكم والجزء اذا استلزم الحكم وهو مطلق عن القيد
فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي يستلزم ايضا فلا يضر بالمقصود اقول قد يكون الجزء مخصصا بتخصيص فيحتمل التقييد بالاستلزام ظاهر الجواز
ان يكون التقييد بهذا القيد مما يخص منه فيؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح فقائل هذا الرأي ان لم يعترف بطرديته فغير مردود
ويجوز التقييد به لجواز ان يكون الغرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه صعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه ومنه
اقول في كونه غرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلبيس مناف لاظهار الصواب ثم رابعها اي رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية
المختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية
يثبتون بها وحدها والحنفية يشترطون مع ذلك التاثير الخ فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا المناسبة
القصد وهو الاعتراض القدح في المناسبة بابداء مفسدة راجحة او مساوية بناء على انخرام المناسبة فلا يرد الا على القائل بالانخرام وجوابه ترجيح المصلحة على
المفسدة اجمالا لانه لولا رجحانها لزم التعبد بالباطل الذي هو حكم الاصل ولقائل ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه ولو بعد الاستدلال

والقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون
تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بها اولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصهما
كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات
خيار المجلس وسبب الفسخ في المجلس دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فيعارض المفسدة مساوية وهو تضرر الآخر المشتري
بزوال ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب نفعا بملك المبيع وذلك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه
عن ملكه بثمن غير مرضي ومصلحة دفع الضرر هو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد
فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه من ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع
باضرار الآخر فافهم و مثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج
افضل كما في الفتوحات المكية لما فيه من تزكية النفس فيعارض بقوة مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما
من المصالح فيرجح حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في
النفس المحمدي وهي راجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده
الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب
فانه اي التحريم يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فتنتهي
المشير الى الفجور فيدفع ببيان الافضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيد وغير واقعة في الاغلب
اذ يصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك
فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه
والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود كلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه
وصفا غير مضبوط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانهما مشككات ولا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط
بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراده المختلفة او منضبط في
العرف كالمنفعة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا ومنضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تعيين مرتبة الحرج وهو حرج السفر
والحد به تحدد وحد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فيقبل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع
الصلاحية للوصف ومنع الشروط هذا وخامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة وهي
اي المناقضة في المشهور في اصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري
في المؤثرة لان الصحيح من العلة ما ظهر اثره بالكتاب والسنة والاجماع وهذه شرعية لا تنقض بها فكذا التاثير الثابت بها لا يحتمل ذلك وذهب بقية الاصوليين الى جريانه
في المؤثرة ايضا وهو الذي اختاره المصنف وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد
عليهم الرحمة واتباعه كالعلامة النسفي لانه اي النقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اي ما يكون علة في نفس الامر يكون متفقا فيها ويحتمل العيب
فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا ورد نقض على المؤثرة انه الظنين خطاء فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في القلب

الذي سيجيء ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة اتفاقا بخصمين على التاثير بما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يكن متفقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد ولكون الطرد
بالاستقراء التام قض ثم انه لو عمم الطرد الاحالة والسبر ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما تخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا المعارضة فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود اذ الاطراد لا يبقى بعده واما بعد
النقض الموجب للتخلف بل يلجي هذا النقض المعلل الى التاثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وهذا انما على قصرها
على ما ثبتت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له ان يقصر عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا فيعم ما ثبتت بالاحالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق هربا عن لزوم الغصب لمنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا التوجيه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لوروده نحوا اجماليا ايضا اورد وبهذا الوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض اولا بمنع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان ينفي ما قصد ولو منع عن هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال الا ان كان حكما شرعيا لانه يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل الا ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل تحكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض فمنع المعلل
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لا انتقاض دليلها قيل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
عينا فالمحققون قالوا لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ونظر بان القدح فيه اي في دليل العلة قدح فيها فلم يخرج عما نحن فيه
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها فالتلازم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا بمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايفاء لما التزم والا يحق الدبرة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في متن
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ما يرد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الشبه لما روى النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا وانما عند ما نهى عن البيع فانه شبهة الربوا وانما العرايا ان يهب فيها فيه ما على النخيل قدرا ثم اعطاه وقبل ذلك تمرا على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فان ما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يبيع به ما على الارض بل هو بر مبتدأ ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فاذا حكم فيما سواه اقول الاستثناء لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او نقض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه فما تحكم فالاستثناء منقوض ابدا فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير وارد لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه فافهم لنا انه اتى بما سئل عنه من دليل العلية في ما التزم والنقض معارضة ونفي المعارض ليس عنه اى دليل العلية ما استدل به لا يمكن الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب قول المقصود دفع النقض المورد بتحصيل ذكر بالقيد مجازا ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط بهذا الجواب عن النقض الثاني بابداء المانع المقتضي لعدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة كالعرايا الواردة نقضا على الربويات دفعه لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطاء عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يظهر لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يعد بعينه الى الفرع بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان العزم بالضم فانه لو كان هو المقتول له غنموا الدية واذا كان هو القاتل عزموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فالقاتل شريك في دية الخطاء وفي العمد لا دية بل يجب القصاص هيها او دفع مفسدة على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر وانما يقول لتخصيص العلة فانه يقول لوجودها مع المانع لان عدمه شرطها اي شرط علية العلة فانتفت بانتفائها لا اشتراط الحكم حتى ينتفي الحكم لا جل عدم بقاء العلة وتمام تقدمه فيه وقد تقدم منا العنوان هذا البحث قبيل الحدود ويرجع الى اللفظ ومن هنا اي من اجل عدم جواز تخصيص العلة مشايخنا المانعون لتخصيص العلة انما دفعوه اي النقض بهذه الاربع فقط بابداء عدم الوصف كما يجيب اي كقياسنا ما خرج من غير السبيلين خارج نجس من البدن فينتقض الوضوء كما في السبيلين ينتقض بالخارج فيهما فينتقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض فيدفع بعد الخروج فانه غير خارج بل ومع استقراره في مكانه فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه نجسا ومنع معطوف على قوله بابداء وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب لكونه مؤثرا في الحال مثل قياسنا مسح الراس مسح فلا يثلث كالخف اي مسحه فينتقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح مع انه يتكرر فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يؤكد بالعقل لكونه غير معقول المعنى فعليه المسح لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا واما هو اي الاستنجاء فتطهير معقول وتاكيده بالتكرار مقبول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض المطلوب من شرعيته ومنع التخلف هذا معطوف على قوله منع ايضا بمنع تخلف الحكم في محل النقض كما اذا نقض القياس الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس حدثا بل ينتقض الطهارة بخروج الوقت الشرعي

من الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه لمصلحة الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي

للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث ومحدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في

حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلف اي ويدفع النقض ببيان

الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقض القطع بالخارج السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين

الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا واذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع

الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع الى كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان

الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اي سادس

الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافيه بنص او اجماع

وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في

النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد اجتماعهما

يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان

كان هناك نص او اجماع مخالف حكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم ففساد الاعتبار نوع منه فافهم

مثاله قياس الشافعية مسح الرأس مسح فيتكرر كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان

تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين

ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى

اباءها عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض

فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه بالعمل المستدل فقلب فهو ايضا

نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف وبيان المناسبة للنقيض معه قدح في العلية

قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية

لانه يكون ناشيا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقنا ههنا ابن الحاجب مع انه يقول بالخرام

والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لاجل

الزيادة فيه وهي اما بمنع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اي سابع الاعتراضات

علة الاصل المعارضة في الاصل بمعناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزءا ولكن يكون

بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل

والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني يحد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض

بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواطة

دفع رذيلة اخرى اذ لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم التعدية الحكم ثم اختلفوا في قبولها اي المفارقة

والشافعية قالوا انه يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض انه وجدت وصف المستدل مع المناسبة فيجب بعد الفارق والاكمال
هو الاعتراض بما انه لو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه لان حين العلة الملتئمة بين جزئيه فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل ممانعة
بوصف المستدل ان صحة الممانعة والمنعت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شي لورود وجه لا ينافيه لان وصف المستدل وصف الاخر
لانه ان لم يثبت بدليل فظاهر انه لا ينافيه الا ان غير الثابت لا ينافي الثابت وان ثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا
لكونها علتان فيه تنافي فلو قال اعتاق عبد الرهن تصرف لا في حق المرتهن فينفذ كبيعه فتقول القول بوجود العلة في الاصل كونه تحيل
الفتح وهو غير موجود في الفرع ثم فيقال منه انه اثبت كون العلة بالاولى والحكم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق
شيئا بل نقول في سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان عتقه فان بيع الراهن المرهون ليس بالطلان بل يتوقف
على قضاء الدين او اجازة المرتهن لاحكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم
الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول قبل الفارقون قالوا لو لا احتمل وصف المعلل الاستقلال
وعدمه فلا استقلال اي دعواه الحكم فلم يثبت فتح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلاله
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسالك تفيد الاستقلال فلا يراد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا للعموم وفرقا لخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واما بعده فممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى
كون مباحثاتهم بالفرق ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند المنع لا انها كانت معارضة والكلام
فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان انتفائه اي وصف المعلل عن الفرع الا انه ادعى دلالا حرفية
عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان انتفائه في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وقائه
وقيل يلزمه بيان الانتفاء والا يمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلل وقد فاز ويتبرع ولا يلزم الفارق ذكر اصل يسلم تاثيره اي تاثير ما ابدي فيه لانه يجوز
الكون ما ابدي علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون عليه اثبات دعواه
قلت معارض لصحة العلة وقابلية له يكفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق
بمنع وجوده وهي الوصف المبدي في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبة ولو بحث المستدل في الاثبات بالسير لان
الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسير لانه لم يدع المناسبة
والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدي عدم معارض وليس وصفا مناسبا وجوديا وقد يكون ما يتعلق ان
يقيس الشافعية المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العمد فان يعارض بالطواعية اي العدة في المختار القتل
مع الطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا
لم يتوجه اليه اجابوا عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغي في صورة ما بنص او اجماع فلا يصلح للجزئية كما يبيعوا الطعام
بالطعام في هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في بعض المطعم

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو ای المستدل من غير متشبث فی اثبات المطلوب بالنص والا کان اثبات الحکم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا ملغى لضعف الحكمة التي بها صلح للعلية ان سلم المظنة ای ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علة
القتل ای كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال في الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء في المحاربة فلا يكفي الرجولية وذلك ای عدم صحة الالغاء
بهذا النحو لان المعتبر في العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يبلغ كما في الملك المرفه ولو ابدى الفارق خلفا عن الوصف
في محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فسد الالغاء نحو قول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر ای امانه لانهما ای امانی العبد
والحر مظنتا الاحتياط للايمان ای جعله آمنا فيتعارض بالحرية ای العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن التشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون في القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
والحر انعه كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب الخلف صح الالغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد
قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والآخر انه
لا بد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفي الالزام المستدل والثاني نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يضر بمدعاه فافهم النوع الرابع من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك سوالان الاول منهما
منع وجودها في الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم ای الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كصبرة ای كبيعها
بصبرة لشبهة الربوا فيمنع وجودها ای المجازفة في الفرع لانها ای المجازفة انما يكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر في الاموال
الربوية التساوي فيهما دون الاسواء الآخر وهذا ای جنس التفاح عددي عادة فلا يجري فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منعها في الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان ای كقولهم امان العبد امان من
اهله فيعتبر كالماذون في القتال بتقرير انه فيمنع الاهلية للاذن في العبد فيبين المستدل بانی اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو باق بانه بالتاكات مسلما ولا يمكن للسائل التغيير بان يقول ليس مرادك هذا التبيين على التفسير عدمه على المذهب
الصحيح لانه ليس وظيفته وهذا ظاهر لكن يمكن من منع العلية حينئذ بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده في الفرع
مع تسليم العلة والان قد ظهر بيانك غيره فامنع العلية وسوال اختلاف الضابط في الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور ای
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا
تساويا ثم والجواب عن هذا السوال ببيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا فلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
والمكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له كما تقدم الاشارة في الاحكام والثاني من سوال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فلا بد من
اصل يقاس عليه الفرع المذكور فهي معارضة قياسين فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب
فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الا لمعارضة
لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة
الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات المانعة عن العمل فاذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل
من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل الواقع
بانه في المعارضة يترجح قلنا لو تم هذا لبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض
فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يندفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يجب
في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس شرطا في الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة
حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما
معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل
معلولا علة في عبارة وقلبه اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من
قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم
فارجم في المسلمين علة للبكر لا كما زعمت والاحتراس عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان امكن
كما في التوأمين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدهما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال
في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها
واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يمكن من قلب العلة معلولا كقولنا المدبر تعلق به حق الحرية
بعد الممات فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع
كما لا يخفى ومنه جعل وصفه شاهدا لك في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة وتفسير بل
لا بد منها كتغير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض معين من الشارع
فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه لـه كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية
الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم انه قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردية او مؤثرة فورد عليه
ان هذا النحو من المعارضة مشتملة على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع وضمن في المعارضة
وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجه
في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا لشيء آخر ولا
لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فيجوز المناقضة فان المناقضة مظنونها
غير مستحيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب لتصحيح مذهبه بان يكون النتيجة نقيض مذهب المعترض كليا اي كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجردة لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردها قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة القلب منافيا لمدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الراس من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كبقية الاعضاء وهي المغسولات فيقول فلا تقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبني على ان اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر بما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان ينتج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا اثبات شيء فافهم او الى قلب لا لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا ينافات له مذهب الخصم الا ان لها لازما منافيا لمذهبه وذلك اما بنفي اللازم لمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو يلزم نفي المدعى كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار الرؤية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل فيه وهو المختار يصحان منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضا لتقبيل اقسام لانها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقبولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده فيجب الاتمام والقضاء بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر جميعا وقد ثبتت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح وصحيح في نفسه ويمثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتاثير نقيضه في نقيض الحكم في الاصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكمه فساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بالحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل لا بد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذي هو مقصود غير معدى والسر فيه ان المستدل انما ادعى وصفه علة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في بعض

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هو منافيا لمطلوب المستدل اصلا فقائل فيه تعنتا بالتماثل التساوي فيه
امتكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصود هذا النحو من الاستواء
اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول
ربما يكون مقدماته نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
فلا ينفي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا اشبهته ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس
موجبا المنافي مدعى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في التنقيح
القائمون بالصحة يقولون ليس المنافات ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا اختلاف في الحكم وحكم احدهما
مخالف لما ادعى المستدل بحكم الآخر كك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل هو واجب فانما يوجب
في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فصلا فافهم وقالوا ثالثا انه اتى بحكم مجمل لا يعلم الا بعد
الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب فقائل ثم تذكر ما سلف منافي غصب المنصب والثاني المعارضة التي تختص عن المناقضة
ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة اما يوجب النقيض اي المنافي
للحكم كالمسح اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الراس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا تثليث
نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كنفي صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد تصغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات
الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة
تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة
في المنفي اي من نفي خبر موته الى زوجته بولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم وهو
تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه
نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك بالاجماع على ان النسب ليس منهما
بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الآخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
الخامس من اسولة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
كما كان وحده منع الاستلزام اي استلزام الدليل ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو من الاعتراض
بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققيهم والكلام فيه يعرف بمقابلته بما مر في النقض وهو اقسام ثلثة
القسم الاول منها ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقوله القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل بما يقتل به
غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه ركن
اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث فنقول ثلثا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني
من القول بالموجب ما يكون باشتباه الماخذ للحكم كقوله اي القائس المتبع لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل
اليه فان التفاوت فيه تقلبت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فنقول سلمنا ان التفاوت

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المثقل غيره ولم يلزم بطلانه من دليلك ويصدق المعترض في ذلك اي في بيان
الماخذ ان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتمد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله اقول على ان البيان على
من ادعى ويكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب
ان يسكت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها اي بسبب ظنه علم المخاطب بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انها هي بدون المطوية
لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائس ما هو قربة فشرطه النية فيقول الخصم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
شرطه النية والنزاع انما وقع فيه اقول ههنا نظر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبية اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
ليس بدليل ولا موجب لها معنى يسلم فلابد من ضم الصغرى فح لا يستقيم تسليمها تدبر ثم الجدليون متفقون على انه لابد فيه من انقطاع
احدهما اي المستدل او السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالنقل مثلا او ان المحذوفة ما هي وهي معلومة
ومنتجة انقطع المعترض لانه لا يمكنه ح ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
فكيف يدعي عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد اليضا فللمعترض ان يقول ماخذي غير ما ذكرت فانه
يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال فح انقطع المستدل لظهوران ما زعمه ماخذا غيره والا استطاع ان يقول ماخذي
غيره انقطع المعترض لانه لم يبق في يده شئ يتعرض به ومن ههنا اي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يستبين
انه لا يلجى اهل النظر الى القول بالتاثير كما زعم بعض الحنفية زاعمين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم يندفع الا به فلا بد من القول بالتاثير فان الاجوبة المذكورة مغنية عن ثبوت التاثير فلا الجاء اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس واحد او نوع واحد
بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا فيجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
اهل سمرقند للزوم الخبط في المباحثة والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه الا ان يكون
من الايرادات مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو متعدد والدليل جائز فكذا التعدد في الابحاث ولا يلزم غصب المنصب في منع
واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين وان اجاز التعدد فمنع اكثر النظار تعدده ان كانت مترتبة
بان يكون بحث في مقدمة والآخر في اخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو اسقاط
الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع مسلمه
ثم يوتي ما يتعلق بالعلية فيقال له يسلم الاصل فالعلية ممنوعة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال له يسلم العلية فيمنع وجودها في الفرع مثلا ولو لم
يترتب هكذا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه تكلم على الفرع والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلية فلا يحسن المنع بعده ومع ذلك الوجه جاز لان
التسليم فرضي فافهم تكملة للائمة الاربعة الباذلين جهدهم لاقامة مباني الدين واساس الشريعة ابي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي ومالك
ابن انس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم باحسان على الاصول الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اتفاق واختلف في امور حجيتها وتقدم منها شرائع من قبلنا انكره بعض من اتباع هؤلاء
الائمة والاستحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافية والمصالح المرسلة نسب صحتها الى الامام مالك وقول الصحابي ذهب الى حجيته بعض الحنفية

وتقدمت مع ماله وعليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يتبع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا انما يصح ممن اي من نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يصح للعمل لكون الاقل متيقنا لا انه استدلال كالاخذ بالاصل في احكام الاشياء فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقليل بوروده بالعموم فلم يبق الاستقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو لتحققه في الجزئيات فآل الى القياس

ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام وبناه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا لا في الاثبات ولا في الدفع وعليه الشيخ ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد غيبته لانه كان حيا فهو الآن حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ان الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من وجود البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب ليس بشيء واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده يفيد ظن البقاء قوله ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اعني كان موجودا ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك في الوجود وان كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب لان عدم الطاري اصلي فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري تدبر قالوا الحجية قالوا اولا ان افادة الظن ضروري ولهذا ادعاه صاحب التلويح بعينه وعليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل اليه فلا يهدي ولا يرسل واستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان الموت فجأة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث بنصب الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما ثبت بالاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء الا انه كان سلبا كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك والوهم دون الظن فلا يلزم من بناء تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اى يمكن ان مبنى الاحتياط الشك او الوهم كذا افاده لو قالوا ثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب بمنع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اى الجواز
ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج الى الاستصحاب اصلا اقول ههنا ان القطع
به اى بالشرائع لم يقل به احد بل القطع فيما قام على بقاءه دليل قطع كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك في البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا
الانشاءات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا الظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب هو هذا الا ذاك كيف يحكم بظن البقاء والشك ينافيه وقد فرضت ايها
المستدل الشك في البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الاحكام
كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع
ويح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اى من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا
وان تعين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واختلاف فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لهذا كما في المساوات بينهما او من طرف فقط فيجوز
الانفكاك من الطرف الاخر كما في العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما التساوي عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا فالطلاق الذمي
صحيح عندنا دون الظهار او بين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية فان صدق الطرفين ممتنع
وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوما للثبوت الاخر والا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة فانهما
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيهما واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفي وثبوت بان يكون نفي الآخر ملزوما
للثبوت كما في مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفي كل ملزوم لثبوت الاخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا للمصلي عمده
اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمه او بالعكس اى اللزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت ملزوما للنفي فقط كما في مانعة الجمع نحو ما
يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اى الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة وتمثيل هذا كقولك هذا ما دل عليه وكلما دل عليه
الامر فهو واجب فهذا واجب فكما ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كذلك الاستدلال بالتلازم اذا اتى على الشكل الاستثنائي
على هيئة الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي كيف لا يكون هذه كيفية الاستدلال باحد الاصول والتلازم بين
اى الحكمين ليس بعقلي اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول فتدبر فيه فانه حقيق
بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه من له صلاحية
اى مبادي الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بمسائله كما هو ظاهر المختصر حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا والا اى ان لم يكن كذا بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل في الاجتهاد
لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر والا اى وليس المراد من تحصيل الفروع الفقهية فقط على ما اشتهر الآن لان

سعيد ليس باجتهاد اصطلاحاً واذا عرفت هذا انكشف حقيقة ما قالوا قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتحرير
الشارح انه لا وجه له فانه لا يكون فقيهاً الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه ايضاً ما في التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يغني
فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا تنزل انما قيد الحكم بالشرعي لانه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعمليات
خارج عن الاجتهاد على هذا وانما التقييد بالظني احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية
مبني على ان النظرية تستلزم الظنية وقيل النظرية تستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه الاستلزام انما هو ان الشرعيات لا تخرج
النقض بالمسند بيانات انما النظرية اما للضعف وللاخفاء المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه قيد القطع ضرورية وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعياً
فقال فيه ثم تمسكوا اي الاجتهاد دالى اجتهاده واجب عيناً وفرض على المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السؤال من غيره قيل وواجب عليه في حق نفسه بحيث احتاج هو العمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره
يتمكن السائل من السؤال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها اي
الفتوى خطأ الا ان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ وشبهه فلا يمنع العمل فانما يجب عليه التنبيه وان اجتهاد ومندوب
كالاجتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق الحد عليه
اليه والتقسيم اما لانه اريد مطلق بذل الطاقة في استخراج حكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى شبه المرسوم على الحائط
ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجيء حاله وشرطه اي شرط المجتهد
حال كونه مطلقاً العبد صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد واستخراج الحكم فلا بد من معرفة الحكم ومن هو وسيلة في تبليغ
الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية يعني معرفة الادلة التفصيلية
المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبهة المكابرين المجادلين ليس شرطاً ومعرفة الكتاب متناً ومعنى وحكماً لانه اساس
الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطاً بل القدر الذي له تعلق بالاحكام وفي تقديره اشار بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية
وبعد معرفة السنة متناً فيعلم معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطاً بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
قيل التي يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة سنده سنداً بان يعلم تواتره او شهرته او سندها الذي رويت به احاداً مع
العلم بحال الرواة والا لم يميز عنده الصحيح من السقيم فلا يظهر ماخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته
اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يجتهد مخالفاً له مع كونه قطعياً ان يكون خبر القبول وشرطه اي شرط العبد هذه الشروط ان
يكون ذا حظ وافر من العلم مما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثاً لكن الممدون صيغة المفعول سابق
ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي في اللغة والخليل وسيبويه واما العدالة فشرطه لقبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
اخباره بالنص وليس شرطاً في نفس تحقق الاجتهاد وكما لا يخفى مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد بان يكون مجتهداً في بعض المسائل
دون بعض وتفرع عليه اجتهاد الفرضي اي من معرفته في نصوص فرائض السهام والآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحكام فالاكثر قالوا نعم تتجزی الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهمام رحمه الله
منا ويلوح وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا تتجزی وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول ترك العلم
اى عمل عن دليل اعنى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اى فى التقليد ريب عند المقلد
مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد فى البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له ظن انه حكم الله
تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقول احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع غيره بظن انه
حاك واذا علم حكم من قوله فقد ظن انه مراده فخالف الحكم فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار اولا لو لم تتجز الاجتهاد وانحصر فى اجتهاد المجتهد فى الكل لعلم اى لزم للمجتهد بعلم جميع الماخذ للاحكام
كلها فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجز واجيب بمنع الملازمة الثانية لجواز التوقف اى لجواز توقف معرفة بعض
الاحكام على الاجتهاد فى الماخذ ولا يكفى العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهى لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التجزی لان امير المومنين عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم حتى هدوا
فى مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وهذا غير واف فانه ان جهل باخذ
بعض الاحكام فما يمكن من استخراجه منها فلم يكن مجتهدا فى الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور يتمكن بها استخراج حكم
واقعة وامير المومنين وان كان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يتمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر ولو بالقياس
نعم بعض الصحابة افتوا بعض المسائل وفى بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض ونحوه من الموانع او لقصور من دلائل تجزی الاجتهاد
كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذا حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها لاحد فهو وغيره ممن حصل له ما يتعلق به بالمسائل كلها فيها اى فى تلك المسئلة سواء كما انه يتمكن هذا من استخراجها كذلك يتمكن ذلك فيقبل قول ذلك و
يحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمزية فى غيرها لهذا لا دخل له فيها فى تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما
فى استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بها فلا يتمكن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
فيجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اى التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر فى المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال فى المجتهد فى البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا كلما يقدر الجهل به
للمجتهد فى البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يتمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد فيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه
ولو كان هذا الجميع بتقرير الائمة والاحتمال البعيد الذى ذكرتم لا يقدح فى الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف فى الجواب
استدلالهم الثانى احتمال التعليق وههنا منع قلت هناك كان فى جواب الاستدلال ويكفى للمنع الاحتمال وههنا الاحتياج الى
هذه المقدمة لاتمام الدليل فلا يكفيه الاحتمال والحق غير خاف عليك واقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا بالكل وكل ما به
فى العلم والا لكان البعض مجهولا للبعض فيجوز ان يكون له دخل فى المسائل فلا يصح واللازم باطل كيف ويلزم ان يكون ابن شريح وابى ثور

مساو للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والعبادلة واي خلف اشنع من هذا اسـتكمله بل كان يجوز له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام الاجتهاد في الاحكام وهي اي حجية القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص بجنبه عنده
عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما
الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس ثم منعه الاشاعرة التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري واكثر المعتزلة شرعا او عقلا
الظاهر انه لف ونشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا جاز فهل كان متعبدا به قال الاكثر قالوا نعم كان متعبدا لكن عند الحنفية كان متعبدا بعد
انتظار الوحي الى خوف فوت الحي وقيل لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى الظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة
وان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا في الافادة لانه لا تقرير على الخطاء انما مثل الاحكام وصحته عنده فيكون مشروعة في حقه وفي منصوص العلة
التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد في الاحكام فما علمت فاذا كانت العلل عنده صحيحة فينبغي ان لا يقع الخطاء وقد جوز ثم قلت الخطاء العلة الخطاء في تحقق العلة في الفرع
الحفاظ في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا تقرير على الخطاء اه استدل على المختار اولا بقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا
ان يكون لهم اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم يعني لولا سبق الكتابة في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنبا عن شائبة الهوى واخطأ من غير
تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه ولولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى
مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصة بدر فيه قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر
وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار
فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما ارى
الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكنا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكني من فلان نسيبا لعمر قال فاضرب عنقه
فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرني من اي شيء تبكي انت وصاحبك
فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض علي اصحابك من
اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان لنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد هذا وفيها قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل ابي بكر مثل عيسى قال
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين
ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راي والا لما وقع العتاب قد يقال
هذا لا يدل على كون اخذ الفداء بالراي فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى
ولا يخفى ان هذا بعيد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالرأي والا لما قال ما قال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا التقدم حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يبقوا واهدى
رسول الله صلى الله عليه وسلم علما منهم لما في ما فعل من الاجر فقال ان سوق الهدي مانع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيبون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن رأي وظهر الآن خلافه بل كان
بحكمه معدودا من الندب وكان اختاره هو صلى الله عليه وسلم احرامه وانما قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الا الحق متجاوزا عما قلناه واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الاخبار اي لا يصح ان يكون الارادة بمعنى الاخبار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة
ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى
كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الرأي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رأيا وهذا
الاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم باعلام الله لك قال وجعل
ما مصدرية ضعيف لانه اقل بالنسبة الى الموصولة وايضا المتبادر على هذا التقدير فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد فتامل فان قلت لعل المراد بالرأي الالهام كما حمل عليه
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا يضر بالحجية لعمومه لفظا والعبرة له فالالهام فرد من افراده لانه هو المعنى واجيب عن هذه
الوجوه انها لا تدل على التعبد ووجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجواز والمطلوب في الاكثر هذا وانت لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالرأي يفيد
الحجة من جهة الشرع في حقه كما هو في حقنا وحجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية فتامل واستدل العلماء بانه اي
الاجتهاد منصب شريف فانه يعد الله يعلم ما عند لهم واكثر ثوابا من العلم بالظاهر لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا يختص به غيره والا لزم فضل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبة لما ادرك اعلى منها وههنا النبوة اعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى اقتضى تخصيصه تخصيصا لغيره من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره له
والاباحة لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح والتهجد الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ولك ان تستدل
بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا والا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي والقياس غير وحي فلا ينطق هو به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فان قلت اليس العبرة لعموم اللفظ
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالرأي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص
فيجعل مخصصا بالسبب ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى قبل القياس وان كان وحيا لكن المتبادر
منه في اطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كلما يكون من الله تعالى فهو وحي فتامل ولو سلم ان نفسه ليس وحيا فلما كان
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا لم يكن نطقا من الهوى بل لاتباع الوحي وهل هو الا كنطق الادعية في الصلوة فافهم وقالوا
ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لازمه واللازم باطل فالملزوم مثله قلنا التلازم بين المخالفة والقياس
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن وهو التقرير وهذا يدل بظاهره على انه يجوز المخالفة قبل التقرير

وهو كما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لراى من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا من
هو نفسه فافهم وقالوا ثانيا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد اخر كثيرا كما في الظهار واللعان
وفي التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في ظهار
لاوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكم ان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لا نسلم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كما للحنفية اى كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل لو لا استفراغ الوسع في الاجتهاد فلم يجب سريعا وبالجملة التاخير لا يمنع وقالوا
رابعا صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اى اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل من جهته الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاه اى مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا له وهو قول
الحنفية لان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية فيها وحي باطن وهو الاجتهاد المقرر عليه قيل اجتهاده كاجتهاد
غيره يحتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاد غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن الحق ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الراي
في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا تطبيق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا انه العلة الجامعة غير مدركة بالراى بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما يسمعه من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تامل بخلاف القياس ومثله الرؤيا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا فكانت
الرؤيا لا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم تحتج رؤياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانما قالت
في رؤيا كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا بتائيد منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع ويكون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخونه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثنى عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان ارادوا هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا يفيد موته وقد ختم الله
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اى على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء ولعل
وجهه ان الهامهم وان كان حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تقليدهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والاقرب عليهم انه ما حجة يفيد كونه حاكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء وما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفس الملهم وقيل ليس حجة اصلا واختاره الشيخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما يوجب نسبته الى الله تعالى اي ليس هناك ما يدل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقا فحجة وفيه ما فيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى ونفخ في الروع
المحفوظ فح لا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب عن مثل هذا الشيخ فانه قصر فضل هذا
من العلم ولعله زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذلك كما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذواقهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين السيد
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي والشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة جنيد البغدادي قدس سرهم والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبد الله الانصاري والشيخ احمد النامقي الجامي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينالون هذا النوع من
العلم الا بالتبعية المحمدية وتاييده لا بالذات من غيره وسيلة اصلا وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر سيد العارفين الراسخين خاتم فصوص الولاية
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد بن العربي قدس سره ووفقنا لفهم كلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون به من الله
تعالى ومما ينبغي ... منها انه علم ضرورة من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم ولا اقل من ان يكون الهاما
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي يكون مفضولا عنهم غاية المفضولية لان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به لا فضلا فتمنع من هذا اللازم
فافهم **فرع** هل يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء عليهم السلام الاكثر من اهل
السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز ونقل هذا النفي من الروافض ايضا لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاء لنزول العتاب
كما مر واما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينقض وايضا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج عن احد فاقعدوا به فلما نزل فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء كيف وقد قرر والخطاء مما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزا الا ان تعجيلهم كان عزيمة المفادات رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا لا يكاد يتقوم فقال هذا العبد فان
عدم ورود التنبيه فاين التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق ان ينزل العتاب فكيف توعد العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء فلورود التحليل منه وكذلك ابتداء ادبهم صلى الله عليه وسلم لا
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضا انه خطاء داؤد على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم في الحرث وفي القضاء في الولد في قصتهما
اصحاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضا لولا امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل عدمه وفيه نظر
ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضا بعد تسليم ان الامتناع للمانع بانه اي المانع كمال فهمه وعلو
درجته فان قلت وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحو سهى فسجد ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين انكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فقضيت

لم يبق من حق اخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق
الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء في الثاني لا الاول ولو تثبت بدلالة النص تنقيح المناط لم يبعد المنكرون قالوا
اولا الشك في الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يصدق توافيا بلغ ويعمل به قلنا الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في السند ثانيا ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال وانما الاخلال لو بقي
الشك. وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لحرم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء الا انا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس هذه النسبة فان العامي يجوز له اتكال هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا
اختيار نبي آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
النص عند التعارض هذا وليس بشيء فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع
كاشف عن وجود ناسخ او ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب التفضيل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئي
لا ينافي من الفضل الكلي الم تر انه كيف فضل امير المؤمنين عمر في اسارى بدر فافهم وتفرع على هذا الفرع واذا جاز وقوعه
الخطاء في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين
صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام
في تعبير رؤياه بل امر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل
انه رأى انه يذبحه كما قال اني ارى في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبرا لوقع ذبح ابنه او يكون كاذبة
وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه
وانما شنع على نفسه وصار حيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسئلة قال الحنفية لا يجوز الاجتهاد لغيره
في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمختار للاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز بشرط غيبة
للقضاء والولاية لقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز ففي الوقوع مذاهب الاول نعم واقع
مطلقا حضرة وغيبة لكن ظنا قال السبكي لم يقل احد انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآمدي وابن الحاجب
والثاني لا يقع وعليه الجبائي وابنه من المعتزلة والمشهور والثالث نعم وقع في الغائب لقصة معاذ بن جبل
رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني قريظة
فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكروا للنبي صلى الله
وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتى رجال
من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد الا في بني قريظة فصلوا
العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال منه صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا تخيير(؟) وقيل الوقف في القسمين غائب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول بالوقف والحق ان ترك اليقين الى محتمل الخطاء مختارا اعما(؟) اباه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان السؤال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا الضرورة مانعة عن السؤال كالغائب البعيد فانه لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة تتحقق(؟) فقد قيل(؟) عند تحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله وانا اقول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر بن الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا المنازعة البعض ويستدل على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظرا الى انه قال لبعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فعنده بدل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب من المجتهدين اي البالغين جهدهم في العقليات واحد والا اجتمع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجيء ان شاء الله تعالى والمخطي فيها اي في العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي مدة التامل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الروية والميزان في امثال ذلك فآثم لا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند مشائخنا غير كافر اولوا ما روي عن الامام الشافعي مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام من قول ابي حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر بالله بكفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي مثل العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد بعد وامنها حجية القياس آثم فقط غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا لو تحير ناشئ عن الدليل فقال ابو

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه ملة الاسلام
بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقية ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد لمعجزة النبي بل
هو مراد العنبري القول لكل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام
بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة هذا ابتنوه منه وهذا يخالف لسياق
اكثر الثقات وان كان الاليق بهذا الشأن اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتبعهم كلهم
على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا ام لا اذ هذا وكما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتالهم من غير
فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفر عليهم في هذه الدار
ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومثل قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
وفي الاخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص بغير المجتهد بل احتماله
مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي
بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناشئ عن الدليل والذي ههنا القطع بالمعنى الاخص القاطع
الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات وردت بهذه الالفاظ والفاظ
اخرى يؤدي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى
المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الى الجاحظ واتباعه قالوا اولا تكليف
في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد ولا ايمان لا ينقض الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بمطلق الاجتهاد بل انه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
القطعية المفروضة فاذا لم يؤد نظره لذلك المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات
الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمترى او يمارى وكذا المعجزات
الدالة على النبوة فاذا لم يوصل نظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعمي عن الآيات الدالة على الوحدانية
والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان تصديق
خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يؤدي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق النقيض بالاجتهاد
فلا اثم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في ذاته
ولو كان عاديا فانه لو عدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والكائن
حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة
اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا اعتبر
حاجة المتعاملين فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التعسرات فمحال ان لا يسمع العذر عند عدم ايصال
نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفته نفسه ايضا من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحوش ومن جملة رحمته ان جعل آيات وحدانيته ورسالة رسوله
واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة الهوى على العقل فلا يؤدي
النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور رشده فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف يسمع فانه انما نشأ من حماقته
وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمكابرة العقل على الهوى ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا عذر
لاحد في الجهل بالخالق اصلا واما الظنيات المعلومة ظنا بالمعنى الاعم الذي فيه احتمال لما يخالفه ولو بعيدا غير ناش عن دليل
فلا اثم على المخطئ فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رأيه الى الاحتمال البعيد فادى النص الى ذلك الاحتمال فان قلت قد يحمل
الظني بتفسير القاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء به فكيف يصح عدم الاثم
قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعيا ولما ادى اجتهاده على الاحتمال البعيد صار قسما منه فلم يبق قاطعا فلا اثم
الا اذا اداه الهوى الى ذلك الاحتمال ونحن نقول بالاثم قطعا وانما نقض القضاء فلكونه مقطوعا عنده فالحق ناقض
مبتلى به فصار عنده باطلا بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم ولا يعبأ بتأثيم البشر وابي بكر الاصم المعتزليين وهما غير [illegible]
من الاولياء الكرام البشر الحافي والشيخ ابي بكر الاصم قدس سرهما فانهما الا عن دليل بل زعما منهم ان كل حكم عليه دليل قطعي ان اراد القطعي بالمعنى الاعم فلا ينفع فانه
لا يوجب الاثم وان اراد القطعي بالمعنى الاخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فظاهر لانه لا يخلو
على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا رأيهم في اول الاجماع
فتذكر وانما قلنا بعدم التأثيم لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التأثيم اذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم لاحد من المخالفين وقول ابن
عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتأثيم فيها كما في التحرير لجواز ارادة القطعية
الثابتة بالدلالة او ارادة المبالغة في التخطئة هذا هو الظاهر هذا كله توضيح هذه العبارات والاجماع على هذا اغنى عن تجشم
الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة بما قرر من حديث صلوة العصر في
بني قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعى الشهرة الموجبة للطمانينة مسئلة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت عن
الاشعري كذا في الحاشية ونسبا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذهب
عليك اما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهؤلاء ظنوا ان لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات الا انه
اذا وصل رأي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي هذا قدم الكلام كما ظن زعما منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم
اي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديما لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات فافهم وبعض
منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته الى جميع المعتزلة لم يصح وكيف والحسن والقبح عندهم
في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان
واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى رأي آخر الى آخر فهو الحكم عليه
فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسح كل الراس ولكن اختلفوا ان لما اختلفوا فيما

متساويتين كما والظاهر من ذلك التقدير اتحاد الحق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان لله حكما معينا في افعال العباد واجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان الاصابة ليس بفعل مقدور وانما المقدور له بذل الجهد فان اتفق تادى نظره الى مقدمات مناسبة له اصابه لكن النص دل على ان له اجرين فيجب القبول ومن اخطأ فله اجر واحد لامتثاله امر الاجتهاد وبذل الوسع ولا اجر مقابلة الخطاء فان الخطاء فيما لم يكن مواخذا به الا انه لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي ماجور لقصده ومخطي انتهاء اي في كون الحق واحدا وهو الصحيح عند الائمة الاربعة وغيرهم عن الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد

وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في الفقهيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا صوابا وخطاء وعلى التقديرين الايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا اخطأ في المجتهد الو يصل نظره اليه على خلاف ثبت المدعى ووجه عدم التوجه ظاهر لنا اولا اطلاق الصحابة كثير الخطاء في الاجتهاد ولم ينكر نكير بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كانوا متفقين عليه فخطأوا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطأهم فقال ان الله لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا اللفظ في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي احصى رمل عالج عددا اجعل في المال نصفا ونصفا وربعا انما هو نصفان وثلثه اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن ثم ان هذا القول بعيد منه ايضا فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون لم يجعل الله تعالى النصف والثلث والربع البتة ومن حيث المنقول انه نقص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويؤخر المؤخر الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مرادا ايضا وان اريد المقدم الزوجان والام والمؤخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان الاستحقاق للكل بالنص على السوية ثم الحجب بالاولاد والاخوات بالازواج مما يمجه العقل والحق ان ابن عباس بريء عن مثل هذا القول

ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة اقول برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان لم يعلم سنده وشبهه قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكن ليس الخطاء ليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المومنين على لامير المومنين عمر كرم الله وجههما في مجهضة بضم الميم وكسر الهاء وهي الامرأة التي احضرت عند امير المومنين فالقت نطفتها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما انت مؤدب لا عليك قال امير المومنين علي فقال ان اجتهد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك اي خانك ارى عليك غرة عبد وامة والضمير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح وغيره ان اجتهدا بصيغة التثنية والضمير لامير المومنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت ولنا ثانيا المجتهد طالب والمطلوب خبري يظهر بالجهد ويحتمل الصواب والخطاء فاذا تحقق مطابقا وصل المجتهد اليه فقد اصاب والا فقد اخطأ كما في العقليات والقول في الجواب ان المطلوب بالغ حد الظن والدليل انما يستلزم كالنتيجة لا فمع ان الظن الحاصل من الدليل

انما يتعلق بالنسبة الحاكية الثبتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطأ او ممن لم يصل اليه وما سبق في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا فافهم
فيه انه يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطأ فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون بعض ما ادى اليه راي مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عندهم وحق فيلزم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بما اليق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو الكائن بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فقد برد استدل
على المختار اولا لو كان الحكم الالهي تابعا للظن لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد بظنه يقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها ما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
به يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم بوحي كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة له وتجويز
الرجوع لا يقدح في القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه وذلك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا انما يكون اذا بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن النقيض ما علم يقينا مع تذكره موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدو ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاؤه مظنون فيحتمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويندفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما ادى
اليه رايه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا وجهتم بهذا فيمكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا والكائن غير علمي فاذا ظنه دليلا قد يعلمه دالا ليتعلق بل احتمل انه ليس دليلا في الواقع لجاز التغير بتغيره في الواقع فلم يعلم
الحكم المدلول متيقنا بل جاز التغير بتغيره الى مدلول دليل آخر فقد لزم المسلم لكون الدليل دليلا وقد فرضتم مظنونا هف وفيه ان العلم
بالمدلول انما فرعوا على الظن بالحكم فقط بان جعلوه من غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا لحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى

يجب علمه وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا ممنوع فان التعبد بالمظنون لا غير وانما الجواز بعد عطاء ان ظنه لا استحالة فيه فانه ح يشمل [illegible]
بهذا ليس الناسخ مع انه كونه اي الدليل دليلا قطعيا ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير جار في [illegible] فانه
والكان عقليا يجب قطعيته لا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فالاوجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اي المدلول مع الاحتمال فيه اي الدليل لان العلم لا يحصل بالظن شيعه والاجتماع
كما كان في مسيره هذا كلام متين لكن للمجادل ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو افضى الى القطع
بالاعداد ولا استحالة انما الاستحالة حصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم استدل على المختار ثانيا ان تساوي دليلاهما
اي الاجتهادين المتناقضين تساقطا فالحكم بالحقية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقية لكل واجيب بان الرجحان عندي تابع
لظن المجتهد فنقول لكلاهما رجحان في ظن المجتهدين فمدلولاهما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان الخطاء
في الرجحان لا يستلزم الخطاء في الحكم فلا نسلم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يفضي الى الظن به
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا انا اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحصل كل مجتهد
المختار لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تمرين الترجيح اي يجوز
ان يكون الفائدة تبيين الترجيح فيرجع الى دليل واحد وحكم واحد او تبيين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد علمهما بان حكمهما
حكم الله باجتهادهما فالاشتغال بذلك الترجيح او التساوي تحصيل الحاصل فانه لا مزيد عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل
آخر مما اراه فانه بعد هذا يحصل الظن بحكم الله وقبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على
التصويب لكل مجتهد حل المجتهدة وحرمتها معا على بعلها لو قال لبعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اي حل الرجعة
بعد التطليق بهذا النحو والمرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطي حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اي حل المرأة
المجتهدة لاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح
الاول نافذ عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة الزوج ظنهما
واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد
والحرمة عند آخر ففيه ان الوطي فعل واحد لا يتم الا بهما فح يلزم اتصاف فعل واحد بهما والحل للدليل ان مثله كتعارض دليلين فالحكم ان
لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فيقتضائه ترجح احد الاجتهادين فيعمل وانا نحن نقول ان كان اجتهاد
كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل لاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطاء في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل انفرادا واذا اجتمعا فيترجح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اي حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيها حلال
وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجتمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب النقصان على المخطي ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه
اجتهاده والا يجب الصواب وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المخطي العمل
بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ونمنع
بطلان الثاني وهو وجوب العمل بالخطأ كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطأ اتفاقا فاذن لا نسلم
ان الامر بحسب الازلية سهل ونهى تقصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وطمع فيه الرشد الى الاخلاص والاطاعة بالقلب فانه قد ادى ما
ثانيا قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه رزين وابن عدي فانه دل على ان الكل
الكل هداية فيكون الكل صوابا الا لان الاقتداء بالخطأ ضلال اجيب بانه هداية من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطأ مطلقا ضلال بل بالخطأ الذي لم يوجب الشارع العمل به واما الخطأ الذي اوجب العمل به فالاقتداء به هداية تتمة الجهل بعض
ايضا قسمة من التقسيمات ومحلها من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهذا اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا اصلا لا في الدنيا
ولا في العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الادلة الدالة على الواحدانية والصفات والرسالة من الخوارق والمعجزات
واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يلزمنا المناظرة معهم الا لمن
من لم يبلغه الخبر فيدعى اولا بل يلزمنا الدعوة بالسيف لانه جزاء الكفر المكابرة الا ان يعطي الجزية فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح جزاء المكابرة
الا بعد الموافقة الينا فانا لا نتركهم عند الموافقة على دينهم بل نحكم عليهم باحكامنا فنقضي بها الا الربا والزنا فانا لا نتركهم وهم يأتون بها لحرمتها في كل ملة
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شيء فعلوا او لا نحد بالخمر اجماعا لا اعتبار ديانته الباطلة التي تترك عليها وجهل المبتدع مثل
التنزيه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى والتشبيه بالتجسيم كما عليه بعض
الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والاثار دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اي المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم ملتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا لتدينهم وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر
التزام ذلك وللنهي عن تكفير اهل القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري وان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدة وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج ... من هذا
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ملة الاسلام
وان كان شاتمة لبعض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه
عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متأخرين مشائخنا الا من
انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم اني رأيت في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة الجامعين العياذ
بالله ولم يختر صاحب ذلك التفسير هذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فافهم وجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق بتاويل

فاسد وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفره واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوه آله الكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي فسمى الله تعالى البغاة مؤمنا فينبغي ان يناظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما
لذلك فان رجع فحسن والا وجب القتال في الدر المنثور روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية
وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي اتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست احسن ما يكون من الحلل
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم البس احسن الحلل ونزل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا فما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا ننقم عليه ثلثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا
وقاتل ولم يسب ولم يغنم لئن كانوا كفارا لقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماءهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارأيتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون
قالوا نعم قلت [illegible] يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم [illegible] من ابواب انشدكم الله احكم الرجال في حقن دمائهم وانفسهم [illegible] خير ام
اصلاح [illegible] ت بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب
اتسبون امكم عائشة فتستحلون منها ما تستحلون من غيرها فلئن فعلتم لقد كفرتم وان زعمتم انها ليست امنا لقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعى قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله
فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع
منهم عشرون الفا وبقي منهم اربعة آلاف فقتلوا ولما لم يصر لهم منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم الارث به ويؤاخذ بما اتلف من مال ونفس ولو مع
المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا يضمن ما اتلف من نفس او مال لاهل العدل اذا اخذ وتاب كالحربي بعد الاسلام لا يضمن ما اتلف من
مال المسلم وقت الحرابة وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ينبغي ان يرث العادل
مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام الحق فان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا لديته عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فان هذا ليس
القتل المحرم فيجري بالحرمان والبغاوة بازاء الاخبث وحربا وجه قولهما انه لما اعتبر تاويله الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا
باجماع الصحابة علم انه لم يبق لقتله جزاء الا النار فلا يجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوحدة الدار والشركة في الاسلام وعلى
هذا الفرق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروي ان امير المؤمنين عليا لما هزم طائفة واصحابه امر منادياً فنادى ان لا يقتل
مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال وفيه بحث لان مجرد فعل الخلفاء ان عدا انه ليس قطعية بل [illegible]

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل ان يموت كما بيّن في الاستيعاب وغيره فيجوز ان يكون النادر والاجل انه كان مثابا في الفعل او الفصل الاجتهاد لا ينقض عصمة المال فافهم فالاولى ان يستدل بان امير المومنين نهى عن اخذ غنيمة اهل البصرة والنهروان الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل باطل وكجهل من عارض مجتهده الكتاب فانه لا يكون عذرا في احكام الدنيا فلا ينفذ لو قضى القاضي به ولا يخلص عن المواخذة في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عمدا مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فلو قضى القاضي به فانفذ فنما بال الناسي حل عند بوحد متروكا كما قال في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج وفيه من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع ونحو القضاء بشاهد ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال هي اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المومنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان وغيرهما عنها انها جاءت امراة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وعارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روي عن داود الظاهري مع اجماع التابعين على منعه فلا ينفذ القضاء الناشئ منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم غير ظاهر فان كريمة لا تاكلوا المخصوص بالناسي والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل وحديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا لكن يصلح شبهة فيسقط ما يندرئ به كقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا للشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعدم سقوط القصاص بعفو البعض فلو علم سقوطه ثم قتله عمدا يجب القود والظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد عفو الآخر حل القصاص وعلى هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والاخرة البتة فلا يصلح هذا مثالا لهذا القسم وكمن زنى بجارية والده او زوجته تظن حلها لا يحد عند الحنفية للاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر فاورث شبهة هذا الاستمتاع لكنه زنا حقيقة فلا نسب لما يكون من هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بما عدا الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت اذا ادعاه ويصير ام ولد له ودخلت في ملكه ويضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام

انت ومالك لابيك وهو بحقيقته يقتضي ان يكون مال ابيه وجاريته ملكا له فلا اقل من ان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاد يقتضي الملك فيدخل الجارية في ملكه والحربي معطوف على قوله كمن زنى اي دخل دار الاسلام فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان فلم يكن به عالما فيما يجوز بان يكون حلالا في دين الاسلام ايضا فبامره فاورث شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها من ضروريات دار الاسلام ومن نشأ فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحد الثالث جهل يصلح له عذرا وان لم يكن ناشئا عن دليل كمن اسلم في دار الحرب فترك صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله فهذا الجهل عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون لبعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم يقصر من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه الزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت النزول او من وقت الاخبار للبعض ولذا لم يامر اهل قباء بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا جهلت اعتاق المولى فلم تفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق الفسخ وذلك لان الدار دار العلم تمكن التعلم فيها وليس لها شغل عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل

مسئلة المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا الا ان ما علمه حكم الله لا يتركه بقول احد فان قلت ليس الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ القضاء خلاف ما اجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد لو قضى بغير رايه ذاكرا له نفذ في رواية وفي اخرى لا ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبيه في الوجهين فلا ينافيه لان النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله فالمنع اتفاق وعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان يخشى الفوت وعليه ابن سريج والظن انه تفسير للقول السابق وقيل ممنوع فيما يفتي به لا للعمل في حقه وعن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي اخرى لا وعن الامام محمد يقلد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم قال الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل يقلد الشيخين افضل البشر بالتحقيق بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بخلاف التحريم فانه لا بد له من دليل بخصوصه وللاكثر ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يرتكب البدل الا عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد قيل لا نسلم ان التقليد بدل بل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والامر

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت الايجاب بعموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف وكررنا لو جاز التقليد
قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي متحققة في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب كون المانع ملكة الاجتهاد
ممنوع بل المانع حصول اقوى الظنين بالفعل بل فيه ترك لما يظنه حكما الله وبقول رجل اتباع الشافعي قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخاطب للمقلد كما مر على انه مستلزم لجزء المدعى وهو
جواز التقليد الصحابي لا للجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون لان المعنى ان لم تكونوا
اصحاب علم وعقل فاسئلوا اقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا وقالوا ثانيا غاية الاجتهاد
الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء
في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل وعرفت فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل يكفي النظر السابق
اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد
ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان السبب الداعي الى النظر وقوع
الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب وبقاء الاجتهاد والاحتمال
لا يوجب شيئا كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيئ من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل انتسخ ام لا وقيل ان كان ذاكرا للدليل
الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد والا نعم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب
وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتامل والعامي اذا استفتى مرة ثم تكررت الواقعة فهل يلزم
السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح لمجتهد في مسئلة او مسئلتين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع
قولان للتناقض لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع
من احدهما وح لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الرواية ليس عندنا الا انه اي هذا
الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما بغلط في السماع او لعدم العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل حسب علمه او يكون هناك
جوابان احدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم او يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فنقل كل
واحدا او احدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين لا ان له قولين وفائدة الحكاية
ايانا عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالها عندهم لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس مقتضى التعادل وان المتبادر
هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على
الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين ما حكم
الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه
راي مجتهد وظنه فاذا تعارض الدليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون صح الطلب في التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان في كلامه ميلا الى قول المصوبة المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج لي قولان وحاصله التردد بينهما
واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه اشبه بالصواب مسئلة لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والاولى
لكل دليل حسب ان ينقض هذا النقض ايضا باجتهاد لاحق ويتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا يستقر كل
خصومة قاطعا لم ينقطع مادام المجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره فكان تاركا لما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده واما فينقض بما بني عليه كذا في شرح المختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت في قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بنفاذه هذا الايراد حق والثاني ان ما استدل به على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل ولا ينقض كالطلاق
في الحيض والبيع وقت النداء فان الحكم كان صحيحا عليه والمبني على الحرام اي شيء كان فينقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا اظهر جدا في احمد وفي
النسيان ايضا عدم التثبت والتقصير في هذه القضية اي اعتبار مال احد الآخر جبرا ولا سبيل له عليه فهو كالغصب فينقض القضاء ويرد المال فافهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا الا ان يتصل به حكم حاكم لانه استدامة لما يعتقده حراما اول فيه
ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو بمنزلة الحكم لكن نقض الحكم تدبر وفيه انه اشكان لنعتقد قبل انه صحيح
لكن الآن يعتقد انما كنت زعمت جهلا مركبا وان النكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل وهذا بخلاف نكاح
الكافر لمن غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا مأمورين كان ذلك جائزا اجنبيا فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه
عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مطلقا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركبا فتأمل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا اعتراف فان القضاء
يرفع الخلاف بان لا في محل مختلف فيه نفذ ولا ينقض لا انه يحل ما كان في معتقده حراما حالا انهم قد ذهب الامام الى ان القضاء بموجب
الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا وباطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضى بالرجعة
ومعتقده البينونة يأخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتامل فيه وجه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو اخذ
بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده الا ان يحل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم لو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك الاختلاف فعند
البعض يأخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجوز له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقد انما كان له العمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار بحجة مجمعا عليه اختيار المرجوع مسئلة هل يصح التفويض وهو
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب واختاره اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي
رحمة الله عليه وعليه الامام امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض واليه ذهب الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان الحكم انما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
حسن لسوقه فلا معنى للتفويض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلاثة الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

اي التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وبل ما ادعين المدعي او منافية في الجهالة
والظهور ثم الامتناع قد بينا واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباعا للشيخ ابي بكر الرازي قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والامكن كونه بل حكم بحسبها فكان او اجتهاد الا التفويض قلت
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها في نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه والاشتباه لا يمنعه عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه والكل ان القبح اختيار ما فيه مفسدة وهذا التخيير لا يتاتى من الحكيم فافهم
الموقعون قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فهذا باختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه الى
التحريم بالتفويض بل بدليل ظني لاح له بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان نذر اليه ان فهو حرام عليه ويؤيده
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في شان مكة
لا يختلى خلاؤها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله في قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان في حديث طويل فهذا اما بوحي او اجتهاد او اختياره ولا وحي ولا اجتهاد في ذلك اللحظة فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلاء فان الخلاء نبات رقيق اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحته قطعية كانت مشهودة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل في الخلاء فلم لا يسلم انه اراده لجواز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج لغيره نعم هو الاستثناء المتصل لو قدر نحو ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد في زمانين واذا قدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وثبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اي يجوز كونه نسخا في ذلك البعض سيما على راي
الحنفية ان العام وحي هذا هو الحق في الجواب فان قيل الاستثناء ياباه اي النسخ فانه يمنع الحكم من الابتداء والنسخ توجيهه برفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر في كلام العباس او من المقدر في كلامه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا الاذخر
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه لعموم قطعا ثم النسخ في بعض افراده اقول فعلى هذا استثناء العباس في مقابلة النص
وذلك مبني على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشيء فان مقصود العباس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كثيرة
في الميت وبناء البيوت فاجاب اليه دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الخلاء كلها الا الاذخر وليس
هذا التخصيص في شيء فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا العام ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر في الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبرة عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قتل النضر بن الحارث صبرا وكان اشقى الكفرة وكان يعادي شديد الرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى فقتله صلى عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انشدت ابنته او اخته قتيلة
بيانا للاخت امحمد انت ضنء بكسر الضاد وفتحها الذي ينتسب به العظم وهو نجيبة في قومها والفحل فحل معرق عما به المنقول اي من له
عرق في الكرم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق التحنيق الاغضاب اي وربما غضب من الفتى مع كونه مغضبا

بمخافة من من عليه قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نسلم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كذلك فلا تخيير اصلا او صرفها تخييرا معينا اقول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام
سلم التخيير في الحكم لان التخيير حينئذ من الحكم وهو الاباحة في الفعل والترك والتفويض تخيير في تعيين وليس فيه شيء من حكم معين فتأمل فانه دقيق لا يذهب عليك الصحيح في
الاخير والصورتان السابقتان صحته فيهما لا يخلو عن تعسف ويلزم فيما الزم الشيخ فتأمل مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال و ياجوج وماجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة مجمع عليه
واما عيسى عليه السلام فهو ان كان يعمل في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يقضي بالهام الهي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا الحكم
بلا عن اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد والاطلاق لنا قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدعى
وما هو المدعى غير لازم فتامل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه قد وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكره مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء الا انه ليس بحجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
ختم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذبه اي الشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرضا اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تأملت
حق التامل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
ولا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا اطلاقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق الا
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما لو ابتلى كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم فصل التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع بنفسه تقليدا وان كان العمل

بما اخذوا اليه والتقليد الايجاب بالنص ذلك عليهما فهو عمل بحجة لا بقول الغير فتدبر لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام امام الحرمين عليه معظم الاصوليين وبهذا اشتهر المعتمد عليه المفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فهو خصيص منه والمستفتي يقابله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا
لتعدد الجهات والمستفتى فيه الذي وقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري وان كان اثما
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
القبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير
نكير والخلاف انما نشا بعدهم واما التاثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس
بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان فاذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة
سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وهذا لا ينافي
ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي
صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقبوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو تصديق
الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يزول بهما ويبقى تصديقها لا يقبل زواله ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين لاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزو التقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم الجزم لا ان يعتقد المرء انه علم واقتضى بكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع ولا
انكار هذا انكار القطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء السريرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه احق منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل
بنظر وهذا الاكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوزو التقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف والا لنقل
كما في سائر الفروع بابى واعي هذا النقل اوفر لاشتغال كل احد به قلنا لو لم يكن النظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظروا وامروا به واما النقل فترك الاكثار من النظر والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم
كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث لصفاء الاذهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق فانه ليس التصديق موقوفا الا للبعض الا ندر بل المراد
بالقيد اطمانية للقلب بحيث اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب

الغير

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه غير ظاهر الصحة فان كمال
استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
او الروم فذهب في ذلك الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان يأتي برجل يجعله بدلا من القسطنطنية وكان هو كافرا فلما أتى
به الخضر عليه السلام فلقنه الشيخ كلمتي الشهادة وتبين نفس الشهادة به اوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا
سمعنا واطعنا وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان هاهنا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب التصديق قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر خير من التقليد طريق امن فلا بد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلده فانه غير مقلد لغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا لغيره فتسلسل لان الاخذ
عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فانه يكون المقلد مقلدا فكان له مقلد يا اليه هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الاخذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني والنظر وان كان قد يحصل به الشبه لكن الصواب النظر فانه اذا وقع في مقدمات تقليدية لزم حصول العلم
وانما يكون غير مأمون بتقصير منه مثل المنكر بالبديهيات وغيرها فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد فيما
لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي وقد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له صحته بدليل بان
يظهر للمجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عوام
وشاع ذلك وذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون في فيما
لا يعلمون بسؤال المسئول عنه سواء كان مقيدا او مخصصا فاستدل المتخصص لان الامر مقيد بسبب تكرره بتكرره وههنا السبب الى عدم العلم فاينما يوجد واي وقت
يوجد وجب السؤال اقول لا تدل على وجوب السؤال بالمستند فقط من دون السؤال عن ابداء المستند نصر كيف والدليل الينا تمام العلم فلا بد
من سؤاله والحق انه لو سئله لم يستفت لا بداء والشارطون تبيين الصحة قالوا التقليد من غير تبيين صحته ما قلد فيه من الدليل يؤدي الى وجوب
اتباع الخطاء الجائز فانه لا قاطع بالغرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فذلك فهو ظني كما كان هو كان المفتي
نفسه يجب عليه اتباعه وهو ممنوع عنده واقول فيه ان المراد انه بعد تبيين الدليل يطمئن قلبه وكان انه لا خطاء واما قبله فلا اطمينان
لجوازه ما ليس امارة امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظني واللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من ان انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهد به ودعة غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع
الخطاء من حيث هو خطاء لكن انما يعمل به من حيث انه مأمور من الله تعالى بان يعمل بما خبر انه حكم الله تعالى في حقهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الفتوحات قد شرط في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأي ويتسأل مفتيا آخر ولا يعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب للايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا الحكم حكمت برأيي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برأيي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء ممن عرفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان ذلك العلم ناشيا برجوع
الناس اليه اي بسببه معظمين له في امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدمهما احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن لعدم الاجتهاد
فلكونه ظنا للجهل واما عند الظن لعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهادي لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا اي العلم
والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاؤه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده دون عدالته بل هي مظنونة فالمختار المنع من تقليده واستفتائه
وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرط القبول للفتوى وهو لكثرة مباديه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدمه ولكن الظن
تابع للكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاؤه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد هنا اي عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع
التقليد في عكسه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق الجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب في الاخبار بالحكم
متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضر الجهل فان الظن تبع الكثرة
بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العدل اني مجتهد اختلف والاظهر انه كادعاء الصحبة يقبل لا انه
فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد الا بان يجده منصوصا منه بل انما يفتي تخريجا على اصوله ان كان
مطلعا على مبانيه اي مباني مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب عليه وهو المسمى بالمجتهد في المذهب في الاصطلاح جائز خبر لقوله
افتاء وعن ائمتنا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصل قلنا وفيهما فان كان من الخبر فمن اي سند رويت
وان كان من القياس فبأي علة قيس وعلم موانع تلك العلة ثم في النص لعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابي بكر الجصاص
الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كنقلها فاتفاق في الجواز
ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوعه اي الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار
بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
لان اهله هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزي يعني الاجتهاد متجزء والعلماء الاعلام في كل امر افتوا زعما منهم بجواز هذا الافتاء اجتهادا
فتامل فيه القول وايضا وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام
احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا اصرح اي حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بهذا
الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه برأيه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المحققين
على ممر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون في اصحابهم وان كان بسماع عن مجتهدي لهم
قال المانع لو جاز لعالم لجاز للعامي اذ اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم العليم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز
للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اي العامي غير عالم به فلا علم لديه بالدليل بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل
الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر وروي عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الارجح اي في ان ايهم
ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا اطلاق عموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولنا ثانيا القطع في
عصر الصحابة بافتاء كل صحابي بمفضول فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمه قيل لولا اجماع الصحابة لكان
مذهب الخصم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كون ذي الافتاء من المفضول عند مخالفته للكل ذلك المفتي

والا فانما يستفيد لكون رائه بعينه هو راي الافضل اقول انما يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ايضا مردود فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتفحصون عن علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل كيف استفتاءه وسلم التوقف على المخالفة نعلم مخالفة الفضل لنفسه الاعلم مخالفة الكل كما فعل ابن مسعود فانه خالف في مواضع مخالفة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وافتى زيد بن ثابت وامير المؤمنين علي مع مخالفة بعض الصحابة وفيهم امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانه مخالفة الاجماع اي قريب منه كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو تعذر ذلك لامتنع عادة التقليد لا اقل من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان ماهرا ذا البصيرة فيتمكن من الترجيح وهذه العلاوة غير واردة فان مقصود المستدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم في العامي جهلا قائل احد بالفصل فتدبر الشارطون قالوا اقوال الائمة للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم المتعارضة كما يجب بان الاعلم اقوى في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان ذا المفيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع متقدم على ما ذكرتم من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح سهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن له في بعضهم فربما لا يتيسر فيقع في الحرج اقول على ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين معا فيعمل بالآخر في كونه اعلم ثم لك ان تجيب بوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد بظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجع المقلد عما عمل به من حكم حادثة اتفاقا كذا في المختصر والتحرير للشيخ وان ذكر ههنا موافقا للمختصر وتنزلا على رايه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه وفي الحاشية قال الزركشي الاتفاق ما ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يشعر بان الخلاف بعد العمل اقول لا يدل على التثليث في المذاهب في الالتزام راي مجتهد فان وجوده اي التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى ح للاتفاق على عدمه والاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري قلبه فلا يرجع عنه ما دام كذلك اي على التحري فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول بل يقلد غيره اي غير من قلده به في غيره اي غير ما قلد فيه المختار نعم يقلد ان شاء لما علم من استفتاءهم اما واحدا او مرة اخرى اماما غيره بلا نكير من احدهما اجماعا وتواتر هذا بحيث لا مجال للمماراة ولو التزم مذهبا معينا اي عهد من عند نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفته دليل كل مسئلة مسئلة وظنه راجحا على الاقل المذاهب الاخر المعلومة تفصيلا بل انما يكون العهد من نفسه بظن افضل وهذا اجمالا او بسبب آخر فهل يلزم الاستمرار عليه ام لا قيل نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتاخرين المتكلفين ثم قالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعزر وهذا التشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد علية الحقية فيه فلا يترك قلنا لا نسلم ذلك فان الشخص قد يلتزم من المتساويين ما امر التعقله في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوس فافهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يؤمن به ويعتقد لكن ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجبه الله تعالى والحكم له ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع شرع جديد ولك ان يستدل عليه بان اختلاف العلماء رحمة

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو التزم العمل بمذهب كان هذا القمة وشدة وقيل من التزام كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده وفي غيره
تقلد من يشاء وعليه السبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا اي لانه ليس للاتباع بمذهب واحد موجب شرعي وهذا
انما يدل على جزء الدعوى هو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام هذا اما انه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه
قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل ويتخرج منه اي مما ذكر انه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباع رخص المذاهب
فتح القدير لتعليل المانعين للانتقال بانما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان
ان يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل بان لم يظهر من الشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه بآخر هذا مبني على منع الانتقال عما عمل
ولو مرة وكان عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب ما خفف عليهم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي
بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو وكشافعي شرب المثلث للتلهي به فلعل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة
فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي بمنع
هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما اذا قصد التلهي فقط لاغير وايرد
انه يلزم على تقدير جواز الاخذ لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون باطلا
اجماعا كمن يتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهود اتباعا لقول الامام مالك ولا ولي
على قول امامنا ابي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غيرنا فلانتفاء الولي فاقول مندفع لعدم اتحاد
المسئلة فلا يرد الاجماع على القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة وحكما فتدبر لانه لو تم لزم ان يثبت بعينه في الاقل الوقوع فيما ذكره والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة اختلف في تقليد الميت
والمختار الجواز وقال بعض من لا يعبأ به لا اذا مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكير شاع وذاع حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربيات
كما تقدم مرارا المنكرون قالوا الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاده
بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد على خلافه
الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم
عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع حجة مميتة له فلذا يصح انعقاد
الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تنقير كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا
اي تعمقوا وبوبوا اي اوردوا ابوابا لكل مسئلة علحدة فهذبوا مسائلها كل باب ونقحوا كل مسئلة عن غيرها وجمعوا بينها بجامع وفرقوا
بفارق وعللوا اي اوردوا لكل مسئلة علته وفصلوا تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من تصدى للعلم الفقه لا لاعيان
الصحابة المجملين القول وعليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الهمام امام الائمة امامنا الكوفي والامام مالك والامام
الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلك المذكور لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العراقي
انعقد الاجماع على من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المؤمنين فله ان يستفتي

ابو هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما وليس قبله لهم من غير نكير فمن ادعى برفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد ابطل هذين الاجماعين قول الامام وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الاجماع الذى هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختار احد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم فى كلامه خلل آخر وهو الثبوت لا دخل له فى التقليد وكذا التفضيل فان المقلد ان فهم مراد الصحابى عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح الخ ثم فى قوله فلعل آخر اذ المجتهدون الآخرون ايضا بذلوا جهدهم مثل بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود واقامته له موقع التزكية على مذهب ابن ابى ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقيمه وسميته بعد الاختتام **بفواتح الرحموت** لما جاء من حضرة الافاين السهى من الكرم وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذى يسر الله على عبده ابى العياش عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد الانصارى اختتامه وتفضيض ختامه فى شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على محمد العمم وهادى الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لا سيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمنى وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله لى وسيلة يوم الحساب واعصمنى برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتى المزجاة بمسلم الثبوت وصلى على محمد وآله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين يا رب العباد

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى بشهادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية لابداع الكونين اعنى سيدنا ومولانا محمدا هاشمى النسب امى اللقب وعلى آله واصحابه الذين جبهم شطر من التصديق وهم اولو التوفيق اما بعد فبشرى لكم ايها الشائقين الغائصين فى بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول فى علم الاصول مشتملا على تحقيقات شامخة ونكات راسخة مشحونا بجواهر المطالب اللامعة ماستتوا ايدى الانظار وما فتقت منها آذان الافكار للعالم الجزيل والفاضل الجليل عين اعيان المحققين خير اخيار المدققين راس العلماء ذوى الفهوم مولانا ابو العياش عبد العلى محمد بحر العلوم بتصحيح الحبر القمقام والنحرير الهمام العالم الظريف والفاضل الحريف ذى الشرف الخلق المولوى محمد ايمان الحق دامت افادته فى العلوم فى المطبع الرفيع الواقع فى لكنو المعزى الى المنشى نولكشور مابرح بالاقبال والسرور فى شهر ذى الحجة سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة بشهر جنورى سنة ١٨٧٨ العيسوية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

✣ ✣ ✣

فهرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

فهرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

تفسیر کشاف — یہ مشہور تفسیر جو زیر اہتمام ناظم کارخانہ چھاپہ نفیس و پاکیزہ کلکتہ مین طبع ہوئی ہر مجلد بیت و چهل —
شرح وقایہ عربی محشی —
جواہر القرآن — مترجم وظائف قرآنی مطبوعہ گلشن احمدی —
جلاء الاذہان فی علم القرآن مصنفہ مولوی محمد حسین الٰہ آبادی الشہیدی —
مجموعہ زینت القاری — مستند قراءۃ مین مطبوعہ اسعدی —
مجموعہ خطب — مشہور انتخاب ہے مرتبہ مولانا محمد اسمعیل دہلوی
قواعد بغدادی مع پارہ عم نقل مطبعی —
فیض المجیدی — چند حدیثین مشکوۃ شریف کی نقل مع ترجمہ مین —

افضل اصول نحو — مسائل نحویہ کا بیان ہے
زاد المعاد — یہ کتاب مذہبی اہل سنت کی ہے نہایت معتبر —
شرح وقایہ مع چلپی فقہ حنفیہ مین درسی کتاب ہے مسائل فقہ کو بہت استدلال کے ساتھ بیان کیا ہے اور حاشیہ پر چلپی ہے —
حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ عبد الحکیم شرح ملا جامی کا حاشیہ ہے —
فتاوی کنز الدقائق — علم فقہ مین معتبر مثل فتاوی قاضی خان و فتاوی سے کسر اچھے و فتاوے عالمگیری وغیرہ ہے — اور دو شرحین اوسکی حاشیہ پر چھپی ہین —
جامع الغموض شرح مبسوط کافیہ از مولوی محمد عبد الغنی احمد نگری —
کافیہ محشی خط نستعلیق از ابن حاجب —

نور الیقین شرح یقین — شرح سراجیہ علم فرائض مین محشی اور معتبر درسی کتاب ہے از سید شریف جرجانی مطبوعہ گلشن احمدی —
رسالہ عجیبہ الموسومہ بالمجیدیہ فی تعداد الشہداء الاخرویہ — مصنفہ محمد عبد المجید خان صاحب داماد نواب والی ٹونک یہ کتاب زبان عربی مین ہے —
منشعب فارسی — تصنیف مولوی محمد عبد اللہ بلگرامی صرف مین —
تجربات دیربی — عربی تصنیف علامہ ورہبی شیخ احمد دیربی مطبوعہ مصر کی نقل طبع ہوئی ہے اور اسکا ترجمہ اردو مین ہوکر بھی طبع ہوا ہے —
کنز الدقائق المحشی خوب بیان مسائل فقہ کا بہت توضیح سے ہے تقطیع خوشنما تصحیح علماء فرنگی محل

اشتہار
عینی شرح ہدایہ حامل المتن

یہ شرح ہدایہ کی سب شروح مین بہت مطول و مبسوط حامل المتن ہے تمام ہندوستان مین پورا نسخہ اسکا آجتک نایاب تھا بہت بڑے بڑے کتب خانون مین سب حصے اس کے نہین بہم پہونچتے تھے ایک نسخہ کامل و تمام بہت تیری نامی کتب خانہ سے بہت تفحص و تلاش بلیغ سے مالک مطبع کو دستیاب ہوا اس تصحیح علماء نامدار قصد اسکی انطباع کا ہوا چنانچہ بفضلہ تعالے پوری اجلاد اس شرح بسیط و نایاب کی بجمع علماء صحت مین مبالغہ کیا گیا اور اسکی صحت مین بعض نامی علماء فرنگی محل نے بھی سعی بلیغ فرمائی تا اینکہ پوری اجلاد کتاب موصوف کے چھپ کر طیار ہوئی یہ کتاب تصنیف امام وقت افضل الفقہاء و المحدثین علامہ ابو محمد محمود بن احمد عینی کی ہے انکی تصانیف فقہ اور اصول فقہ مین اور بکلی معروف و مستند اول ہین مصنف علامہ نے اس شرح مین التزام اسکا کیا ہے کہ جسقدر اعتراضات محشیین شرح ہدایہ کو مصنف پر تھی اون سب کا جواب غایت تحقیق و تدقیق سے دیا ہے اور ہر مسئلہ مین گفتگو بطریق اصول فقہ و تطبیق احادیث کے فرمائی ہے اگرچہ شرح حامل المتن ہے مگر بغرض جامعیت اور رفاہ عام کے اصل ہدایہ تمام و کمال بھی اسکے حاشیہ پر طبع ہوا ہے علماے ماہرین کو ہمیشہ اس شرح کے مقامات دیکھنے کا اکثر اشتیاق رہا کرتا تھا اور اتفاق ہوتا تھا کہ دیکھنا میسر آتا اب یہ شرح نہایت ارزان و تھوڑے مصارف مین بہم پہونچ سکتی ہے باوصف اسکے مبسوط و مطول ہونیکے قیمت اسکی چارون جلدون کی بہت ارزان مقرر کی گئی یہ شرح مبسوط نہایت دبیز اعلی قسم کے کاغذ پر بپیمانہ طول و عرض صفحہ ۱۳×۱۰ انچہ پر مطبوع ہوئی ہے جسکا حجم حسب تفصیل ذیل ہے —

جلد اول	جسمین ۔۔ جز	۴۸ ورق	ہین	اسکے دو مجلد ہین
جلد دوم	جسمین ۔۔ جز	۶۰ ورق	ہین	اسکے دو مجلد ہین
جلد سوم	جسمین ۔۔ جز	۴۸ ورق	ہین	اسکے ایک جلد ہے
جلد چہارم	جسمین ۔۔ جز	۷۰ ورق	ہین	اسکے ایک جلد ہے

ایسے مبسوط و مستند و معتبر مذہبی کتب فقہ حنفی مذہب اسلام کی یادگار رکھ چھاپنے مین چھاپہ خانہ اودہ اخبار کا بے دریغ سرمایہ کا صرف ہوا قدردان مذہب اسلام سے داد طلب ہے ایسے کتب کی قدردانی سے امید ہے کہ مطبع اودہ اخبار و عامہ مطابع ہند مین کتب کمیاب جنکے لیے مشتاق و تلاشی طلباء علوم بدرجہ غایت شائق ہین اشاعت پاوین گے خریداران متعدد نسخہ کے لیے رعایت خاص عمل مین آئیگی خریداران تجار کو حسب سررشتہ مطبع نہایت ہی تخفیف رعایت جو ہمیشہ مد نظر رہتی ہے رہے گی

المشتہر
منشی پرشاد مہتمم مطبع اودہ اخبار لکھنؤ

اشتہار
فتح القدیر شرح ہدایہ مع تکملہ نتائج الافکار

یہ کتاب نہایت مستند و معتبر و مبسوط بڑے بڑے چار مجلدین نہایت اہتمام حراست تمام کے ساتھ چھپکر بالفعل اس مطبع مین تیار ہوئی ہے یہ شرح اکثر شروح ہدایہ مین مستقدم ہے تمام علماء و فضلا کا فتوی ہمیشہ اسپر رہا ہے اکثر کتب فقہ جیسے درمختار و فتاوی عالمگیری و ذخیرہ کے مسائل اسی سے ماخوذ ہین مصنف اسکے امام العلماء شیخ الاسلام کمال الدین بن ہمام ہین جنکے تصانیف اکثر مستند و متداول ہین اس کتاب مین مصنف علامہ نے

فہرست کتب

[illegible] روایات [illegible] کی تحقیق [illegible] حدیث کی اس مرتبہ کی ہے کہ آج تک کسی کتاب میں تحقیق حدیث کی مثل اسکے نہیں ہوئی [illegible]
[illegible] کا اہتمام بھی نہایت [illegible] سے نقل اس کتاب کی بہت صحیح [illegible] جناب مولانا محمد عبد الحق صاحب خیرآبادی [illegible]
[illegible] اور تصحیح [illegible] حضرت مولانا [illegible] قدس اللہ سرہ العزیز [illegible]
حضرت مولوی [illegible] مولانا [illegible] مغفور [illegible]
[illegible] اس کتاب [illegible] اور صحیح اس [illegible]
مفتی محمد سعد اللہ صاحب [illegible] امام زین الدین [illegible]
اس کتاب [illegible] کمال اہتمام و جہد بلیغ سے ہوئی ہے [illegible] اس اہتمام [illegible] کتاب اس مطبع میں [illegible]
[illegible] اس کتاب کی [illegible]
[illegible] اس کتاب کا [illegible]
[illegible]
[illegible] مطبع کو اعانت [illegible] صاحب مطبع کو شکر گذار [illegible]
[illegible] کارخانہ اودھ اخبار کی بہت [illegible]
[illegible]

اشتہار

مجموع دو کتاب فتاوی قاضیخان مع فتاوی سراجیہ

[illegible] سید المرسلین [illegible] خاتم النبیین [illegible] بشارت ہو کہ [illegible] کتاب معتبر و مستند [illegible] فتاوی قاضیخان [illegible]
[illegible] مسائل [illegible] فقہ حنفیہ کے ضروری [illegible] حاجت ہوتی ہے [illegible] مسائل [illegible]
[illegible] ان دونوں فتاوی [illegible] مسائل [illegible]
[illegible] مسائل [illegible] متاخرین [illegible] مسائل [illegible]
[illegible] دونوں فتاوے مشہور [illegible] اہل افتا [illegible]
[illegible] دونوں فتاوے اس مطبع اودھ اخبار [illegible] کاغذ [illegible] کمال [illegible]
[illegible] حضرات علما [illegible] فتاوی قاضیخان [illegible]
اور حاشیہ پر فتاوی سراجیہ [illegible] فتاوی قاضیخان [illegible]
[illegible] عبادات میں اور [illegible] معاملات میں [illegible] تصنیف و تالیف مولانا [illegible] الامام الاجل الفقیہ الاکمل [illegible]
[illegible] رحمۃ اللہ [illegible] فتاوی سراجیہ [illegible] عبادات میں [illegible] معاملات [illegible]
[illegible]
[illegible]
ان دونوں فتاووں کی نہایت ارزان [illegible]
[illegible]

[illegible] اودھ اخبار لکھنؤ